This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil
3826
9

Spinoza's

Lehren von der Ewigkeit

und Unsterblichkeit

von

Dr. Siegfried Grzymisch.

Breslau 1898.

Verlag von S. Calvary & Comp., Berlin SW. 6.

Druck von H. Schatzky, Breslau, Neue Graupenstrasse 5.

Phil 3826.9

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

D

Spinoza's

Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit

von

Dr. Siegfried Grzymisch.

BRESLAU 1898.
Druck von Th. Schatzky, Neue Graupen-Strasse No. 5.

Phil 38.16.9

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Apr 26, 1925 D

Seinen teuren Eltern

und

seinem hochverehrten Lehrer

Herrn

Prof. Dr. J. Freudenthal

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort 1

I. Abschnitt.
Entwicklung und kritische Erläuterung.

A. Der kurze Traktat.

a. Der Begriff an sich 3
b. Der Begriff in seiner Anwendung auf Gott (göttliche Substanz und Attribute) 4
c. Der Begriff in seiner Anwendung auf die Welt (1. unendliche Modi und 2. der Mensch) 5

B. Der Tractatus de intellectus emendatione, die cogitata metaphysica und andere Schriften.

a. Der Begriff an sich 9
b Der Begriff in seiner Anwendung auf Gott (göttliche Substanz und Attribute) 12
c. Der Begriff in seiner Anwendung auf die Welt (1. unendliche Modi und 2 der Mensch) 13

C. Die Ethik.

a. Der Begriff an sich 17
b. Der Begriff in seiner Anwendung auf Gott (göttliche Substanz und Attribute) 18
c. Der Begriff in seiner Anwendung auf die Welt (1. unendliche Modi und 2 der Mensch) 22

II. Abschnitt.
Probleme.

a. Abhängigkeit der ewigen Modi von der Substanz . . . 30
b Stellung des ewigen Geistes im unendlichen Intellekt . 33
c. Uebergang von der Dauer zur Ewigkeit des menschlichen Geistes 38

III. Abschnitt.
Quellen.

a. Der Begriff an sich 41
b. Der Begriff in seiner Anwendung auf Gott (göttliche Substanz und Attribute) 46
c. Der Begriff in seiner Anwendung auf die Welt (1. unendliche Modi und 2. der Mensch) 48

Schluss 55

Anmerkungen 57

Vorwort.

Wohl den schwierigsten Teil der Metaphysik Spinozas bildet seine Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. Noch immer schwanken die Meinungen der bedeutendsten Spinozaforscher über sie, darum wird es von Interesse sein, die Entwicklung dieser Lehre bei Spinoza zu verfolgen, ihre Bedeutung ins rechte Licht zu setzen und ihre Quellen aufzusuchen. Das soll die Aufgabe dieser Abhandlung sein.

Die Gedanken Spinozas über Ewigkeit und Unsterblichkeit sind nicht von Anfang an fertig und vollendet seinem Geiste entsprungen, sie mussten vielmehr eine längere Entwicklung durchmachen, deren Stufen im kurzen Traktat, ferner im Tractatus de intellectus emendatione, in den cogitata metaphysica und anderen kleineren Schriften, vor allem aber in der Ethik hervortreten. Diese nun darzustellen und genauer zu untersuchen, soll zunächst unsere Aufgabe sein.

I. Abschnitt.

A. Der kurze Traktat.

a. Der Begriff an sich.

In seiner frühesten Schrift, dem kurzen Traktate, giebt Spinoza zwar keine Definition der Ewigkeit, man kann jedoch aus den Stellen, welche über sie handeln, ersehen, dass ihr Begriff hier von dem der ununterbrochenen Dauer nicht wesentlich geschieden ist.

Nirgends wird von einem Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer oder Zeit gesprochen, sie erscheint vielmehr als eine Zeit von unendlicher Grösse, als eine Dauer ohne Anfang und Ende. Daher werden hier die Ausdrücke „ewig" und „unvergänglich", welch' letzterer als Verneinung der Vergänglichkeit nur die bestimmte Dauer ausschliesst, eine unendliche aber zulässt, als synonym gebraucht (Sigwart: Kurz. Trakt. Th. II 5 [9]). Dort wird auch unserem Verstande eine ewige und beständige „Dauer" zugeschrieben (II. 26 [9]). Ebenso wird in dem Satze: „. . . dass die Beständigkeit und Dauer einer Weise in der denkenden Sache allein aus ihrer Vereinigung mit Gott entsteht", das Wort „Dauer" in dem hier allein passenden Sinne von Ewigkeit genommen, und endlich wird der ewige und unendliche Modus als „Sohn, Geschöpf oder Wirkung, unmittelbar von Gott geschaffen", oder als „Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf Gottes, von aller Ewigkeit von ihm geschaffen" bezeichnet (I 9 [2, 3], Anh. 2 [10]), eine merkwürdige Ausdrucksweise, welche jedoch nur im Zusammenhange mit Dauer und Zeit verständlich wird. Zwar ist der Substanz eine Existenz beigelegt, welche zum Wesen derselben gehört (I 1), so dass es unmöglich ist, eine Substanz zu denken, welche nicht existierte (Anh. 1, Lehrs. 4), aber diese Existenz wird daselbst nicht die wahrhaft ewige genannt und in Gegensatz zu der Dauer gestellt. Ja an einigen Stellen (I 2 [29], 7 [6]) wird die Eigenschaft „ewig" direkt als eine „auswendige Benennung" bezeichnet, die nicht zum Wesen der Gottheit gehöre.

b. Gott.

Die soeben erwähnte Anschauung von der Existenz Gottes tritt uns auch am Anfang des kurzen Traktates entgegen. Dort wird nämlich die letztere in dem ersten der apriorischen Beweise in folgender Weise dargethan. Wir erkennen klar und deutlich, dass die Existenz zum Wesen Gottes gehört. Was wir aber klar und deutlich als zum Wesen gehörig ansehen, das gehört ihm auch realiter an. Folglich schliesst Gottes Wesen in Wirklichkeit Existenz ein, d. h. Gott existiert (1 [1]). Auch hiernach ist zwar das Dasein Gottes als in seiner Natur begründet, jedoch in dieser Hinsicht noch nicht als ein ewiges anerkannt. Im Gegenteil soll durch obigen Beweis, wie die Ueberschrift lehrt und auch aus der Ordnung der Kapitel ersichtlich ist, nur die Existenz, nicht aber die Ewigkeit der Gottheit dargethan werden. Jedoch gerade mit dieser letzteren Thatsache steht der darauffolgende Beweis in Widerspruch. Derselbe lautet: Die Wesenheiten existieren von und in alle Ewigkeit, „die Existenz Gottes ist Wesenheit", folglich existiert auch Gott ewig (1 [2]). Anstatt nun das Dasein Gottes zu erweisen, geht die Demonstration vielmehr von ihm aus, denn der Satz „die Existenz Gottes ist Wesenheit" setzt voraus, dass Gott ein reales Ding ist; und sie beweist die Ewigkeit Gottes, welche ihm nach dem zweiten Vordersatz: „die Wesenheiten sind ewig" zukommen muss. Diese Schwierigkeit ist nicht anders zu heben als durch Vereinigung beider Beweise. Dann erst erhält man eine folgerichtige Gedankenreihe, welche in den Gedanken der Ewigkeit Gottes ausläuft. Denn nachdem zuerst erschlossen worden war, dass dem Wesen Gottes in Wirklichkeit Dasein zukomme, dass also die Gottheit als Wesenheit real existiere, knüpft dann folgerecht der Beweis an, dass die Gottheit auch ewig existiere. Eine solche Vereinigung aber scheint unser Philosoph offenbar nicht im Sinne gehabt zu haben, da er ausdrücklich (I 1 [1] Ende) den zweiten Beweis als einen besonderen ansieht, und so ist nur anzunehmen, dass hier die Begriffe nicht scharf und klar auseinander gehalten sind, und so auch der Ewigkeitsbegriff keine streng geschiedene, genau bestimmte Bedeutung hat. Im Uebrigen lässt gerade der Beweisgang dieser zweiten Demonstration eine völlig neue Ewigkeitsbestimmung ahnen, welche sich auf der zum Wesen eines Dinges gehörigen Existenz aufbaut.

Die Attribute werden hier als Wesenseigenschaften oder Wesensbestandteile der Gottheit aufgefasst, die direkt auf einander keinen Einfluss ausüben und dennoch zusammen die alleinige, unteilbare, göttliche Substanz ausmachen (I 2 [17], II 20 [4]), „deren jede unendlich vollkommen in ihrer Gattung ist, zu deren Wesen die Existenz gehört" (Th. I, 2, Anm. 5,

Anh. I 4 Cor.), die also „nicht nach ihrer Existenz unterschieden werden, denn sie selbst sind die Subjekte ihrer Wesen" (Anh. 2 [10], s. Th. I 7 [10] 1). Ihre Ewigkeit wird ebenso wenig wie die der Gottheit direkt bewiesen, jedoch angenommen; denn als identisch mit ihr kommt ihnen naturgemäss auch ewiges Sein zu. Ferner wird hervorgehoben, dass es nur zwei uns bekannte Eigenschaften gebe, nämlich Denken und Ausdehnung (I 2 [28]), die also ebenfalls ewig sind.

c. Die Welt.

Die Modi dieser beiden Attribute sind es mithin allein, welche von den Bestimmungen der unendlich vielen göttlichen Attribute uns zugänglich sind und daher einer Betrachtung unterzogen werden können. Nur sie bilden den uns bekannten Teil der Welt, und indem diese in eine allgemeine und besondere zerfällt (I 8), werden auch sie 1. in unmittelbar aus den „Eigenschaften" abfliessende allgemeine und unendliche Modi und 2. in Einzeldinge zu teilen sein, welche aus jenen allgemeinen Erscheinungsweisen hervorgehen.

1. Zur ersteren Klasse gehört in der Ausdehnung die Bewegung, im Denken der Verstand, und von beiden behauptet der kurze Traktat, dass sie „ein Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf von Gott seien, von aller Ewigkeit von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unveränderlich bleibend" (I 9 [3]). Für die Ewigkeit des Verstandes wird sogar ein Beweis erbracht. Alles, heisst es, was in der Natur ist, hat seine Idee im Denken, so auch Gott. Weil er nun selbst ewig ist, muss auch seine Idee, der unendliche Verstand, ewig sein (II 22 Anm. 1). Doch was ergiebt sich aus jener Definition? Sie lässt den Einfluss zweier Anschauungen deutlich erkennen. Die eine, welche sich in dem ebenfalls in demselben Abschnitte gebrauchten Ausdruck „Modus" charakterisiert, ist die Spinoza ursprünglich eigentümliche. Als Modi, als Erscheinungsweisen, müssen Bewegung und Verstand notwendig in einem Anderen sein und von diesem, das in sich, also durchaus selbstständig ist, d. h. von der Gottheit abhängen; als unendliche Modi ferner werden sie nur ein gleichfalls Unendliches, und zwar Gott selbst zu ihrer Ursache haben, mithin unmittelbar aus Gott folgen, und weil sie drittens Erscheinungsweisen eines ewigen Wesens sind, selbst, so lange dieses Wesen besteht, also von und in alle Ewigkeit von ihm abhängen müssen. Soweit führt die Consequenz des spinozistischen Denkens. Sie betrachtet eine Abhängigkeit nur insofern als vorhanden, inwiefern der Modus die Ausdrucksform desjenigen ist, was durch ihn in die Erscheinung tritt, niemals aber insofern dadurch die Existenz des unendlichen Modus von der Gottheit gesetzt wird. Ist er doch eine ewige Wesen-

heit, kann daher als solche niemals geschaffen werden. Das aber scheint die obige Begriffsbestimmung der Ewigkeit nicht anzunehmen; sie findet keinen Widerspruch in dem Ausdrucke „von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen", und vergleicht ohne Einschränkung das Verhältnis der ewigen Bewegung und des ewigen Denkens zur Gottheit mit dem eines Sohnes Werkes und Geschöpfes zu seinem Vater, Meister und Schöpfer, welche jene doch ganz und gar ins Leben rufen. Es ist also, wenn man nicht in jenen öfters und in einer Definition ausgesprochenen Worten nur unpassende Bilder erblicken will, eine dem echt spinozistischen Geiste nicht entsprechende Vorstellung, welche unseren Philosophen hier im Banne hält und den geraden Fortgang seines Denkens hemmt, und sie hat ihre krystallisierte Form in der genannten Definition des ewigen Modus erhalten. Dass Spinoza selbst sich kurz darauf dieser Schwierigkeit bewusst wurde, erhellt schon aus I 2 Anm. 3, wo er sagt: „Doch was wir hier Schaffen nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, dass es je geschehen wäre." Deutlich aber ist es, dass diese Worte, wie die ganze Anmerkung erst später als der Text des Traktates geschrieben worden sind, da der Verfasser sonst den in letzterer klargelegten Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen auch bei der Begriffsbildung der unendlichen Modi angewandt und daselbst nur von einem Erzeugen gesprochen hätte.

2. Gehen wir nun von der Ewigkeit der unendlichen zu derjenigen der endlichen Modi über, unter denen der Mensch, und speziell der menschliche Geist eine besonders ausführliche Behandlung findet. Seine ewige Existenz wird aus der Vereinigung mit Gott, die durch intuitive Erkenntnis desselben bewirkt wird, hergeleitet (II 22, 23). Jedes Ding in der Natur, heisst es, hat seine Idee im Denken, und je vollkommener es ist, um so inniger wird seine Idee mit Gott oder mit ihm selbst vereinigt. Auch unserem Körper entspricht ein solcher Modus des Denkens, der menschlische Geist, dessen allererste Aufgabe es ist, jenen zu erkennen, wodurch er mit ihm verbunden wird. Nun vergeht aber der Körper, es würde also auch der Geist mit ihm vernichtet werden, wenn er nicht das Streben hätte, über die Erkenntnis desselben hinauszugehen zur Erforschung seiner Ursache, d. h. desjenigen, ohne welches er weder sein noch begriffen werden kann, der Gottheit. Dadurch aber lösen sich die Bande zwischen ihm und seinem Körper, und er wird sofort in Liebe mit Gott vereinigt. Da dieser aber in aller Ewigkeit ist und sein wird, so muss auch der Geist unsterblich sein. Denn weder kann er durch sich selbst zu Grunde gehen, ebensowenig wie er durch sich selbst ins Leben getreten ist, noch durch eine äussere Ursache zer-

stört werden. Diese nämlich müsste, wenn sie die Vernichtung des Geistes bewirken wollte, sich selbst verändern oder vergehen, Gott aber, der jetzt unmittelbar als seine Ursache gelten kann, ist unvergänglich, kann ihn also niemals der Existenz berauben; woraus folgt, dass der Geist ewig ist (II 23). — Einen zweiten, dem vorangegangenen sehr ähnlichen Beweis für die Unveränderlichkeit des „wahren Verstandes" liefert unser Philosoph, indem er davon ausgeht, dass jener nicht eine Wirkung äusserer Ursachen ist, daher könne er durch sie nicht verändert werden. Er hat vielmehr eine innere Ursache, und diese ist Gott. So lange die letztere nun vorhanden ist, besteht auch der Geist. Sie dauert aber ewig, folglich auch er (II 26 [8] 2). — Alles nun, was aus dieser unvergänglichen Vereinigung folgt, muss gleich ihr unvergänglich sein (II 26 [8] 3). Welcher Art ist sie jedoch, und welche Wirkungen bringt sie hervor? Ihr Wesen lässt sich ungefähr ahnen, wenn man die Verbindung des Geistes mit dem Körper zum Massstabe nimmt. Schon hier fühlen und empfinden wir alles, was in unserem Körper durch Bewegung der Lebensgeister vorgeht, um wieviel vortrefflicher und vollkommener werden also die Folgen sein, welche aus der Verbindung mit dem allerherrlichsten und besten Objekte, der Gottheit, in uns entstehen, „welche keineswegs körperlich ist" (II 22 [6]). Wenn wir so die Vereinigung mit unserem Körper als unsere erste Geburt bezeichnen, so wird das Zusammenfliessen mit diesem „unkörperlichen Objekte" eine schönere Wiedergeburt zu nennen sein, welche sich von der ersteren insoweit unterscheidet „als die Verschiedenheit zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch beträgt" (II 22 [7]). Und das Ausgezeichnete einer solchen Verschmelzung offenbart sich eben in ihren Wirkungen, in unserem Zustande während des ewigen Lebens. Dieser kann, allgemein betrachtet, als ein Zustand der reinsten Seligkeit, der vollkommensten Freude angesehen werden (II 22 [2]). Er kennzeichnet sich näher 1. durch die uns durchdringende Liebe zum göttlichen Wesen, welche (II 22 [2]) aus der intuitiven Erkenntnis derselben unmittelbar (II 22 [3]) und notwendig (II 10—11) folgt, eine Liebe, welche so erhaben und heilig ist, wie ihr Gegenstand selbst (II 5 [4]), und in enger Vereinigung mit ihm gefühlt, uns den höchsten Genuss gewährt; 2. in der wahren Freiheit, die wir geniessen, indem unsere Ideen durch keine äussere Ursache beeinflusst und verwandelt werden, sondern „in fester Wirklichkeit" und ewiger Gleichmässigkeit in Gott verlaufen (II 26 [9]).

Nehmen wir zu den eben auseinandergesetzten Lehren über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele Stellung, so werden wir das charakteristische derselben in folgenden Punkten finden: 1. in einer Ewigkeit, welche als Unsterblichkeit, als Dauer ohne Ende gefasst ist; 2. in dem Momente der Ver-

einigung, das wiederholt und nachdrücklich betont wird; 3. in der Lösung jeder Verbindung mit dem Körper und dem Eingehen in die Gottheit, als ein unkörperliches, rein geistiges Wesen. In diesen Gedanken aber ist am deutlichsten die zwingende Macht zu erkennen, mit welcher die alt überlieferten Ansichten das Denken Spinozas beherrschten.

1. Die Seele ist ihm noch fast im gewöhnlichen Sinne unsterblich. Sie entsteht zugleich mit ihrem Körper, trennt sich aber, insofern sie ihren eigenen Zweck erfüllt, von ihm, als dem vergänglichen, dem Tode anheimgegebenen Teile, um ununterbrochen fortdauernd ein glückseliges Leben zu führen. Freilich wird dieser Zustand schon in diesem Leben eintreten, während der Körper noch existiert, aber auch das wagt unser Philosoph noch nicht ausdrücklich in Worten zu bekennen, und die scharfe Entgegensetzung der Vereinigung mit dem Körper und derjenigen mit der Gottheit (II 23 [4]) deutet sogar positiv auf das Gegenteil hin, [denn wie sollte bei dieser Anschauung die Seele zugleich im Körper und in Gott sein?] ein Zeichen, dass die Lehre von dem glückseligen Leben unseres Geistes nach dem Tode von ihm noch nicht vergessen ist. Wir sagen, noch nicht vergessen ist, denn dass sie jede reale Bedeutung für ihn verloren hat, leuchtet aus jedem Punkte des Traktats hervor, nach welchem im Augenblicke der unmittelbaren Erkenntnis der göttlichen Wesenheit die seligmachende Vereinigung erfolgt.

2. Dass auch die letztere Lehre, welche unter dem Stichwort der „Vereinigung" steht, fremden Einflüssen entsprungen ist, wird in späteren Darlegungen gezeigt werden; vor allem aber muss die Abhängigkeit von der Volksreligion auffallen, welche

3. die Auffassung von der Art der Vereinigung der Seele mit Gott hervortreten lässt. Die bereits oben (S. 8) im Wortlaute angeführten Ausdrücke stellen Gott als ein rein unkörperliches, geistiges Objekt hin, als ein Wesen, welches dem echt spinozistischen Begriffe scharf entgegengesetzt ist. Dieser Gott soll nicht unendliche (I 2 [1]), sondern nur ein einziges spinozistisches Attribut enthalten, und aus diesem soll erst alles Uebrige hervorgebracht werden, ferner soll jene Eigenschaft gerade die geistige, das Denken sein, als ob Spinoza in seinen reiferen Schriften diesem irgend einen Vorzug vor jedem anderen Attribute gegeben hätte, und es soll drittens damit der Gottheit die Ausdehnung abgesprochen werden, was an anderer Stelle des Traktates auf das Allerbestimmteste bekämpft wird (I 2 [18 ff]). Diese Aeusserungen erscheinen demnach als ein völliger Rückfall in den religiösen Glauben und allen Prinzipen widersprechend, die Spinoza schon im kurzen Traktat aufgestellt hatte. Ausserdem aber wird, wiederum den gewöhnlichen Meinungen gemäss, der Körper als der absolut sterbliche Teil bezeichnet, und nicht

daran gedacht, ihm als Modus eines dem Denken genau entsprechenden Attributs gleiche Ewigkeit mit dem Geiste zuzuerteilen (nach I 9 [2] 4). So verraten denn vor allem die Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele, dass unser Philosoph sich hier noch nicht von den landläufigen Anschauungen frei gemacht hat, ja im Gegenteil stark von ihm beeinflusst wird.

B. Der Traktatus de int. emend., die cog. met und andere Schriften.

a. Der Begriff an sich.

Verstand man im kurzen Traktat allgemein unter dem Begriff der Ewigkeit eine unendliche Dauer, so stand doch diese Bestimmung zu sehr im Widerspruch mit den Grundlagen des spinozistischen Systems, als dass sie sich länger hätte halten können. Denn unser Philosoph schied von vornherein die Substanz als das Wesen, „das wir durch sich selbst, ohne etwas anderes als es selbst nötig zu haben, klar und deutlich begreifen", von dem Modus, welcher, „um gut begriffen zu werden, eine Substanz nötig hat" (Tr. brev. I 8). Dieser Gegensatz beider aber fordert notwendig auch einen prinzipiellen Unterschied in ihrer Existenzform, indem nach ihrer obigen Definition der Gottheit unabhängiges, ihren Bestimmungen abhängiges Dasein verliehen werden muss. Legt man nun, wie es natürlich ist, Gott Ewigkeit bei, so wird diese einerseits identisch mit der unabhängigen Existenz, bedeutet also auf sich beruhendes, im eigenen Wesen liegendes Dasein; andererseits aber stellt sie sich scharf der Existenz der Modi entgegen, lässt also nicht mehr zu, dass beide unter dem einen Begriff der Dauer gedacht werden. Letztere tritt daher aus der Ewigkeit heraus, und indem sie sich dann nur auf die Modi beschränken kann, auch der Ewigkeit gegenüber. So verlangt die Definition des kurzen Traktates selbst, indem sie mit den echt spinozistischen Lehren unvereinbar ist, gebieterisch eine Fortentwickelung, welche logisch nur in der angegebenen Richtung erfolgen kann und auch thatsächlich in dieser zweiten Periode erfolgt ist.

Es wurde schon behauptet (S. 4), dass der Substanz eine Existenz zukomme, die in ihrem Wesen enthalten sei, sodass man sich überhaupt keine Substanz denken könne, welche nicht auch wirklich existierte. Aus dieser letzteren Bemerkung aber ergiebt sich der allgemeine Satz, dass das Dasein dann in der Natur eines Dinges liege, wenn es unmöglich ist, von ihm eine Idee zu haben, ohne dass es realiter vorhanden sei, ein Gedanke, den der Tract. de int. emend. direkt fortsetzt. Denn eine solche Idee, welche ein nicht in Wirklichkeit Existierendes als existierend vorstellt, nennt er eine Fiktion. Demnach würde

es von einer Wesenheit, die in sich die Existenz enthält, eine Fiktion nicht geben. Dasselbe aber behauptet er von den ewigen Wahrheiten. „Hieraus ergiebt sich, dass eine Fiktion, von der wir hier reden, nicht bei den ewigen Wahrheiten stattfindet" (van Vloten I 17, 22). Es ist also die im Wesen enthaltene Existenz eine ewige Wahrheit, und demnach ewig dasjenige, in dessen Wesen eben die Existenz enthalten ist, eine Definition, welche von der des kurzen Traktates völlig verschieden ist. Und wenn sie auch erst durch einen Schluss erzielt werden muss und in bündiger Weise nicht vorliegt, es vielmehr heisst: „Unter ewiger Wahrheit verstehe ich eine solche, die, wenn sie affirmativ ist, nie negativ sein kann (v. Vl. I 17 Anm. 3), so zeigt doch obige Erörterung, dass sie sich bereits im Geiste Spinozas gebildet hatte. Zum Beweise diene ferner noch die Bemerkung: „. . . . da ja die Existenz der Dinge mit ihrem Wesen in keiner Verbindung steht oder keine ewige Wahrheit ist" (v. Vl. I 33), wo die ewige Wahrheit als ein Verbundensein der Existenz mit dem Wesen gilt. Aber nicht nur eine durchaus neue Begriffsbestimmung der Ewigkeit deutet diese Schrift an; sie weist sogar schon deutliche Spuren einer scharfen Trennung von Dauer und Ewigkeit auf. Unter den Eigenschaften des Verstandes zählt sie nämlich auch folgende: „Er nimmt die Dinge nicht sowohl unter der Dauer als vielmehr unter einer Form der Ewigkeit . . . wahr, oder vielmehr er nimmt zum Verständnis der Dinge . . . nicht die Dauer in Betracht (v. Vl. I 36 v). Hier sind unzweifelhaft die beiden Existenzformen, Dauer und Ewigkeit, gegensätzlich von einander geschieden, indem diese in die Machtsphäre des Verstandes gezogen, jene von ihr ausgeschlossen wird.

Die Principia philosophiae cartesianae, in denen übrigens auf das Klarste festgestellt wird, dass Ewigkeit eine unbegrenzte Dauer ist [S. I P. 11 Dem: ergo Deus non limitatem sed infinitam habet existentiam, quam aeternitatem vocamus], kommen hier nicht in Betracht, da Spinoza in ihnen nicht seine eigenen, sondern Descartes' Gedanken entwickelt.

Auch von den cogitata metaphysica hat Freudenthal (Spinoza und die Scholastik) unwiderleglich nachgewiesen, dass sie zum allergrössten Teile nicht Spinozas Lehren enthalten, jedoch zugegeben, dass der Verfasser hier „die Objektivität der Darstellungsweise bisweilen aufgegeben und in leisen Winken und verständlichen Andeutungen seine eigene Lehre hat hervortreten lassen" (S. 102). Das Letztere scheint uns bei dem Ewigkeitsbegriff der Fall zu sein, nur dass seine Definition klar und deutlich unseres Philosophen Meinung wiedergiebt. „Aus unserer Einteilung des Wesens", heisst es dort, „in solches, dessen Wesenheit die Existenz in sich schliesst, und

solches, dessen Wesenheit nur die mögliche Existenz in sich schliesst, entspringt auch der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer." „Hier sagen wir nur, dass sie (die Ewigkeit) ein Attribut ist, unter welchem wir die unendliche Existenz Gottes begreifen; die Dauer aber ist ein Attribut, unter welchem wir die Existenz der geschaffenen Dinge begreifen, insofern sie in ihrer Wirklichkeit verharren" (cog. met. I 4). In diesen Sätzen giebt sich der weitere Fortschritt zu erkennen, dass eine feste Begriffsbestimmung der Ewigkeit und Dauer gegeben wird, in denen ihr Gegensatz hervortritt. Freilich ist sie nicht allgemein gehalten, sondern nennt die Gegenstände, auf welche sie sich bezieht, schliesst also formell ihr Objekt ein (vgl. II 1 I, III). Ewigkeit gehört zu der göttlichen Substanz, Dauer zu den Modis, soll hier ausdrücklich betont werden. Ebenso klar aber ist ausgesprochen, dass Ewigkeit das zum Wesen gehörige Dasein sei, und so tritt uns das, was im tract. de int. emend. erst erschlossen werden musste, hier in fertiger, wenn auch formell unvollendeter Ausgestaltung entgegen.

Doch noch andere für uns bedeutsame Gedanken enthält dieser Abschnitt. Die Dauer eines Modus ist identisch mit seiner wirklichen Existenz und nur dem Begriffe nach von ihr geschieden. Je grösser also die Dauer eines Dinges ist, umso grösser ist auch seine Existenz. Je kleiner seine Dauer ist, um so kleiner ist seine Existenz. Die Bestimmung der Dauer durch Zahlen jedoch gehört allein uns an. Wir nehmen nämlich das Dasein irgend eines Wesens, das eine bestimmte Bewegung hat, als Grundlage an und vergleichen mit ihr die Existenzen, welche anderen, in anderer Weise bewegten Körpern entsprechen. So entsteht die Zeit. Diese ist also 1. eine Einrichtung unseres Geistes, sofern er die Dinge getrennt von ihrer Existenz betrachtet, 2. eine Eigenschaft der Existenz und nicht des Wesens, 3. als aus Teilen zusammengesetzt, bald grösser, bald kleiner zu denken. In allen diesen Punkten tritt sie der Ewigkeit gegenüber.

Damit aber hat der Begriff der Ewigkeit durch genaue Bestimmung seiner selbst und seines Gegenteils, der Dauer und der Zeit, seine inhaltlich vollendete Ausgestaltung erhalten, und Spinoza kann es in seinem Briefe an Ludwig Meyer (v. Vl. 12 ter) als das Resultats eines Denkens bezeichnen, wenn er dort dieselben Gedanken in ähnlicher Form auseinandersetzt. Zum Teil spricht er dort sogar unbestimmter, indem er von Modi im Allgemeinen und nicht lediglich von solchen redet, die actualiter vorhanden sind (v. Vl. II 41), zum Teil aber auch genauer, indem er die Zeit als Existenzform der Imagination ansieht, welche durch sie die Dinge leichter in den Geist einführt, (v. Vl. II 42, 43.).

b. Gott.

Der Fortschritt des Denkens, den wir in Bezug auf den Ewigkeitsbegriff soeben schrittweise verfolgen konnten, muss uns natürlich auch bei seiner Anwendung auf die Gottheit entgegentreten.

Für diese Frage kann zwar der Tractatus de int. emend., der nur eine Methodenlehre des Denkens geben will, keine besonderen Erörterungen enthalten, nichtsdestoweniger aber bemerkt man dort die Worte: „So ist die erste ewige Wahrheit, dass Gott ist" (v. Vl. I 17 Anm. 3), welche das ewige Dasein der göttlichen Substanz bereits formell aussprechen.

In den Princ. phil. cart. findet sich jedoch schon ein regelrechter Beweis für die Ewigkeit Gottes (I 19), derselbe kann aber an dieser Stelle nicht angeführt werden, da die genannte Schrift im Prinzip die Ansichten unseres Philosophen nicht wiedergeben will. Von der Klarheit jedoch, mit welcher die Ableitung der Ewigkeit von der Wesenheit Gottes ihm bereits gegenwärtig ist, zeugt die Bemerkung: „Ja von diesem einen, dass zur Natur Gottes die Existenz gehört, oder dass der Begriff Gottes die notwendige Existenz in sich schliesst, wie der Begriff eines Dreiecks, dass seine drei Winkel zwei Rechten gleich seien oder dass seine Existenz nicht anders als sein Wesen eine ewige Wahrheit sei, hängt fast die ganze Erkenntnis der Attribute Gottes ab." (Princ. phil. cart. I 5 Schol.)

Der Abschnitt, welcher in den cog. met. von der Ewigkeit Gottes handelt (II 1), führt in seinem Anfange zwar unspionozistische Gedanken aus, giebt aber in seinem weiteren Verlaufe mit solcher Bestimmtheit die Meinung unseres Denkers wieder, dass sein Inhalt und seine Bedeutung hier dargelegt werden müssen. Spinoza knüpft an die bereits früher (I 4) gegebene Definition der Ewigkeit an und legt Gott ewige Existenz bei, d. h. solche, welche keinerlei Dauer in sich schliesst. Denn letztere ist nur eine Eigenschaft der Existenz und ihr Subjekt kann gedacht werden, ohne dass es wirklich vorhanden ist, während Ewigkeit zur Wesenheit gehört, mit der sie unauflöslich verbunden ist. Gottes Dasein nun bildet sein Wesen, ist also nur als ewiges anzusehen und von jedem zeitlichen auf das Strengste zu scheiden. Darum ist es thöricht, wenn man glaubt, dass Gott bis heute länger existiert hat als bis zur Zeit Adams, des ersten Menschen, denn indem man ihn mit jedem Tage älter macht und ihn eine immer grössere Zeitreihe durchlaufen lässt, trennt man nur sein Dasein von seiner Natur. Das aber darf bei ihm nimmermehr geschehen. Gott war daher damals genau so gegenwärtig, wie er es heute ist und in alle Zukunft sein wird, und jeder Vergleich zwischen seiner göttlichen und der zeitlichen Existenz ist von vornherein zurückzuweisen. Man hüte sich also vor

den beiden Extremen, entweder neben Gott auch den einzelnen geschaffenen Dingen Ewigkeit beizulegen (I) oder Gott neben diesen Dingen eine Existenz zuzuschreiben, welche von seinem Wesen unterschieden ist (III), denn beide Irrtümer führen dazu, die Ewigkeit als eine Art der Dauer anzusehen. Gott lebt in unendlicher Existenz „und diese unendliche Existenz nenne ich Ewigkeit, die Gott allein und keinem geschaffenen Wesen beigelegt werden muss, keinem, sage ich, obgleich seine Dauer keinen Anfang und kein Ende hat" (cog. met. II 1 Ende). Auch hier bestätigt sich, was bereits bei der Besprechung des Ewigkeitsbegriffes in dem cog. met. (S. 12) hervortrat, wie unzertrennlich derselbe mit dem Gottesbegriff verwebt ist, wofür besonders die Worte bezeichnend sind: „als ob die Ewigkeit ohne die Betrachtung der göttlichen Wesenheit erkannt werden könnte oder etwas ausser der göttlichen Wesenheit wäre" (v. Vl. II 479 I). Dass Gott ewig ist, wird aus der Betrachtung der göttlichen Natur, in welcher Existenz eingeschlossen ist, erwiesen, jedoch in loser, nicht gedankenstrenger Form.

Ueber die Ewigkeit der spinozistischen Attribute wissen die Schriften dieser Periode nichts Besonderes zu berichten.

c. Welt.

1. Dagegen tritt uns in der Bestimmung der unendlichen Modi, also der gewirkten Natur, als ein Allgemeines gefasst, eine Fortentwickelung des spinozistischen Denkens entgegen. Der kurze Traktat hatte noch die Ansicht vertreten, dass Bewegung und Verstand von Ewigkeit her geschaffen seien. Der Widerspruch, welcher, wie oben (S. 6f.) gezeigt wurde, in ihr liegt, konnte dem klaren Geiste Spinozas nicht verborgen bleiben, und in der That rang er sich los von der altererbten Anschauung, die in ihr zum Vorschein kam, und schon die cog. met. beweisen ganz entsprechend der Umbildung des Ewigkeitsbegriffes, dass es keine Schöpfung von Ewigkeit her gebe (II 10, v. Vl. II 496). Wir glauben, dass auch diese Aeusserungen, obwohl Spinoza mit ihnen nur fremde Meinungen wiedergeben wollte, auch seinen eigenen Ansichten entsprechen, indem sie nicht nur als ein notwendiges Glied in der Entwickelungskette erscheinen, sondern auch auf die spinozistisch gefasste Ewigkeit Gottes Bezug nehmen (v. Vl. II 479). Daher wird eine Würdigung derselben, die zudem wesentlich zur Beleuchtung des ganzen, auf die Ewigkeit bezüglichen Ideenganges Spinozas beiträgt, hier wohl am Platze sein. Spinoza untersucht zuerst den Ausdruck, „von Ewigkeit". Derselbe sei in Beziehung auf die Welt anders aufzufassen als in Beziehung auf Gott. Bei diesem bedeute er die immer gegenwärtige, das Wesen ausmachende Existenz selbst, bei jener aber eine Art der Existenz, die Dauer ohne Anfang,

eine Dauer, welche durch keine Multiplication einzelner zeitlichen Momente, und werde sie auch noch so häufig vorgenommen, erreicht werden könne. Diese Sätze, welche ganz auf dem Boden der in derselben Schrift gegebenen Begriffserklärung der Ewigkeit (S. 11 f.) stehen, beweisen zweierlei: 1. dass Spinoza im allgemeinsten Sinne einen Unterschied zwischen der Existenz der Gottheit und derjenigen seiner Schöpfung, als Ganzes genommen, kennt, was auch im kurzen Traktat der Fall war; denn die Worte „Sohn, Geschöpf" u. s. w. setzen das voraus; 2. dass dieser Unterschied zu einem gegensätzlichen, die Theile vollständig von einander ausschliessenden gemacht wird, indem der göttlichen Substanz Existenz im Wesen, dem Weltall als solchem Existenz ausserhalb des Wesens zuerteilt wird, ein Gedanke, auf den jedoch im kurzen Traktat nirgends hingewiesen wird. Ja nicht einmal die geeignetste Stelle, an welcher hinter einander von der wirkenden und gewirkten Natur gehandelt wird (I 8, 9), erwähnt auch nur mit einem Worte dieses Gegensatzes, woraus hervorgeht, dass er dort für Spinoza nicht bestanden hat, und Schöpfer und Geschaffenes unter eine Existenzform gebracht werden müssen. Letztere kann aber nicht die Existenz im Wesen bezeichnen, denn die Begriffsbestimmung der ewigen Modi (I 9) ergiebt gerade das Gegenteil; also nur die Dauer. Diesem Standpunkte gegenüber weisen unsere Sätze einen Fortschritt auf, der freilich schon durch den kurzen Traktat genügend vorbereitet war, sie verleihen der Gottheit die wahrhaft ewige, in ihrer Natur entspringende Ezistenz (vgl. S. 13). Aber Spinoza begnügt sich nicht damit, die Anwendbarkeit der Dauer dadurch zu beschränken, dass er ihr den Gottesbegriff entzieht, er geht noch weiter, indem er auch die Dauer ohne Anfang verwirft, ja schlechthin als ein Unding bezeichnet. Denn wenn man von unserem jetzigen Zeitpunkte aus immer weiter rückwärts schreite, so dürfte man in diesem Falle nie zu einem Ende gelangen, könne also niemals eine solch unendliche Dauer erreichen, folglich wird auch umgekehrt bis zu unserem Zeitpunkte nie eine solche Dauer verstrichen sein können. Ferner gebe es keine Dauer, welche so gross sei, dass nicht noch eine grössere als sie gedacht werden könne. Die anfangslose Dauer, über die hinaus in der That keine grössere zu begreifen sei, sei also dann keine Dauer, mithin ein Widerspruch in sich, ein Nichts. Wir begnügen uns, zu konstatieren, dass Spinoza in den cog. met. überhaupt solche Gedanken entwickelt hat, dass er Gott ein in seinem Wesen begründetes, ewiges Dasein zuspricht und seiner unmittelbaren Schöpfung eine Dauer ohne Anfang abspricht, ein negatives Resultat, aus welchem der positive Satz: Auch die unendlichen Modi sind wahrhaft ewig, bereits hervorblickt.

2. Was endlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele anbetrifft, so liefern die bisher benutzten Schriften zwar keinen Anhaltspunkt für die Fortbildung derselben, wohl aber finden wir einen solchen auf einer anderen Seite. Das erste Glied ihrer Weiterentwickelung zeigt sich nämlich in dem dem kurzen Traktate angeschlossenen, zweiten Anhang, welcher schon aus chronologischen Gründen nach dem kurzen Traktat und vor die Ethik zu setzen ist (Sigw. kurz. Trakt. Proleg. LXIII). Derselbe handelt von der menschlichen Seele. Er definirt dieselbe als ein objektives Wesen oder eine Vorstellung, welche im Denken von dem Körper, einer wirklichen Proportion von Bewegung und Ruhe innerhalb der Ausdehnung, vorhanden ist, und beweist Punkt für Punkt dieser Definition. Zuerst weist er nach, dass das Wesen der Seele eine Idee und nicht ein Gefühl oder Streben wie Liebe, Begierde u. s. w. sei, sodann, dass sie einem wirklich existierenden Gegenstande entspreche, ferner, dass eben dieser der Ausdehnung angehöre und viertens ein ganz bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe darstelle. Liegt schon so in der strengen Ordnung der Gedanken, welche alle einem Ziele zustreben und immer genauer und bestimmter das Wesen der menschlichen Seele auszudrücken suchen, ein Fortschritt, so wird er auch inhaltlich offenbar durch die zum zweiten Punkt gegebenen Erklärungen, welche über den Ursprung der Seele in den Attributen zu berichten wissen. Bevor sie, heisst es da, ins Dasein getreten, war ihr Wesen und das des Körpers „gleichmässig in ihren Attributen enthalten", nichts hatte sie von anderen Ideen getrennt, sie gehörte einem unendlichen und unterschiedslosen Denkmeere an. Aus demselben heraus, oder besser in ihm bildete sich ihre bestimmte, umgrenzte Wesenheit und zugleich damit die ihres Körpers, und zwar so, dass beide in allen ihren Zuständen einander auf das Genaueste entsprechen. „Und aus allem diesem", bemerkt unser Verfasser zum Schluss, „wie auch, weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Teil der unendlichen Idee ist, die unmittelbar aus Gott entsteht, kann sehr deutlich . . . . die Unsterblichkeit der Seele ersehen werden." Spinoza behält hier den im kurzen Traktat gegebenen Ewigkeitsbeweis bei, dem er jedoch — der erste Schritt nach vorwärts — einen Teil seines fremdartigen Beigeschmackes nimmt. Denn er spricht nicht mehr von einem Eingehen des Geistes in die Gottheit, als eines überhaupt unkörperlichen, rein geistigen Wesens, sondern nur, inwiefern derselbe an dem unendlichen Verstande Theil hat, womit unser Denker in seine eigentliche Geistesbahn einlenkt. Ausserdem aber verweist er den Leser darauf, aus dem Vorhergegangenen die Unsterblichkeit der Seele zu erschliessen, welche darnach ebenfalls durch ihre Rückkehr und Auflösung in das Denk-

attribut erreicht wird. Denn mit ihrem Entstehen und Bestehen neben dem Körper, ihrem wirklichen, räumlich begrenzten Dasein ist gewiss auch eine zeitlich begrenzte Dauer verbunden, welche durch das Aufhören dieses ihres Verhältnisses gleichfalls ein Ende findet und von der ewigen Dauer ihrer Wesenheit in ihrem Attribute abgelöst wird. Diese Erklärung aber steht schon ganz auf echt spinozistischem Boden.

Noch weiter führen vielleicht die Anmerkungen zu Beginn des zweiten Teiles unseres Traktates (S. 57 ff.), die schon äusserlich, durch die Reihenfolge der fast Lehrsätzen gleichenden und genau einander ergänzenden Behauptungen sich über die ungebundene Form des Anhangs erheben und der vom Schema der Mathematik beherrschten Ethik sich nähern. Sie leiten, womöglich noch schärfer jeden Schritt markierend, das Einzeldasein der Seele von ihrer „Eigenschaft" ab und lassen sie selbst alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Körpers teilen, all seine Schwankungen mitempfinden. Mit dem Tode des Körpers, der Zerstörung des ihn bildenden Verhältnisses von Ruhe und Bewegung, erfolgt auch der Tod der Seele, soweit sie eine Idee dieses Verhältnisses ist. „Doch weil die Seele ein Modus ist in der denkenden Substanz, so hätte sie auch diese neben der Substanz der Ausdehnung erkennen, lieben und durch Vereinigung mit Substanzen, die immer dieselben bleiben, sich selbst ewig machen können." Diese Worte sagen ausdrücklich, was aus den früheren erst gefolgert werden musste. Sie lassen im Menschengeiste neben der vergänglichen Idee des Körpers einen Begriff von der Denkeigenschaft sich bilden, und dieser ist es, welcher sie mit ihrem Objekte vereinigt und zur Ewigkeit hinüberführt. Sodann fehlt auch hier bereits der Hinweis auf Gott, der früher bei ähnlichen Gelegenheiten hervortrat, und an seiner Statt tritt ebenso wie im Anhange eine genauere Bezeichnung, das Denkattribut. Aber noch wird der Parallelismus der Glieder erst bis zum Tode der Menschenseele geführt und einseitig nur ihre Unvergänglichkeit hervorgehoben, obgleich nach dem zweiten Anhang eine vollständige Gleichstelung des Körpers mit ihr auf der Hand lag. Aber Spinoza scheint dem Strom seiner Gedanken absichtlich Halt geboten zu haben, und so erfuhr das Attribut der Ausdehnung von ihm eine Vernachlässigung, die er formell oft genug bekämpft hat, die jedoch aus dem dringenden Verlangen seines Herzens hervorging, eben nur die wahre Glückseligkeit des Menschengeistes zu lehren. Ferner aber wird hier die Erkenntnis des Denkattributes als die wahre angesehen und nicht, wie es der Parallelismus erfordert hätte, die Erforschung des Wesens der körperlichen Dinge verlangt. Eine solche scheint jedoch schon der tract. de int. emend. anzunehmen, wenn er unter den

Eigenschaften des Verstandes diejenige nennt, dass er die Dinge nicht sowohl unter der Dauer als vielmehr unter einer Form der Ewigkeit wahrnimmt" (v. Vl. I 36).

C. Die Ethik.

a. Der Begriff an sich.

Ihre höchste Entwickelungsform erhielten die Anschauungen Spinozas über die Ewigkeit in der Ethik. Das tritt schon beim Begriffe selbst hervor. Hatte sich seine Definition bereits in den cog. met. inhaltlich voll ausgebildet, so gab ihr die Ethik auch die formelle Vollendung, indem sie das Objekt vollständig aus ihr entfernte und rein abstrakt die Eigenschaften der Ewigkeit zusammenfasste. So heisst es: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie aus der blossen Definition eines ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird." (Eth. I Def. 8.)

Ewigkeit ist demnach eine Art der Existenz und kündet das Dasein eines Wesens an, ist aber, um mit dem Tract. de int. em. zu reden (s. S. 11), so beschaffen, dass sie keine Fiktion zulässt, also ohne das wirkliche Vorhandensein eines Dinges gar nicht gedacht werden kann. Das ewige Ding lebt in unveränderlicher, stets gegenwärtiger Existenz, sein Dasein kann niemals aufgehoben werden, und wäre das möglich, so würde, eben weil es eine Fiktion von ihm nicht geben kann, auch seine Idee im Geiste verschwinden. Die Existenz gehört so zu seinem Wesen. Da nun aber die wahre Definition eines jeden Dinges nichts in sich schliesst noch ausdrückt als die Natur des definierten Dinges (I 8 Schol.), zur Natur eines ewigen Dinges aber, wie gezeigt, die Existenz gehört, so wird letztere also auch in der Definition enthalten sein oder als aus derselben notwendig folgend begriffen werden.

Aus dem Gesagten erhellt nun auch der Unterschied zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Dasein, der ein genereller genannt werden muss, da die ewigen Dinge nicht anders als existierend, die vergänglichen jedoch auch anders als existierend, nämlich als nicht existierend begriffen werden können. Die letzteren entstehen in einem bestimmten Zeitpunkte, dauern eine gewisse Zeit lang fort, um dann zu Grunde zu gehen. Sie kann daher auch der Geist als früher, später oder überhaupt nicht existierend auffassen, denn ihr Wesen schliesst kein Dasein ein (I Ax. 7). Sie haben keine unendliche (infinita) sondern eine unbestimmte (indefinita) Existenz, also eine Dauer (II Def. 5), und sie leben nur in der Zeit fort. Anders aber das ewige Wesen. Dasselbe ist niemals entstanden und kann auch niemals vergehen, in ihm giebt es

kein Wann, weder ein Vorher noch ein Nachher (I 33 Schol. II), es ist überhaupt unter dem Gesichtspunkte der Zeit nicht zu erfassen. Darum heisst es in der Erläuterung zur 8. Definition: „Denn eine solche Existenz, wie z. B. eine ewige Wahrheit, wird wie das Wesen des Dinges aufgefasst und kann daher durch die Dauer oder Zeit nicht erklärt werden, wenn man auch Dauer als ohne Anfang und Ende begreift." Denn auch dahinter versteckt sich nur eine Fortdauer in der Zeit, welche mit dem ewigen Wesen der Dinge nicht vereinbar ist.

So zeigt sich in diesem Zusatze in der That nur die Consequenz der Definition, indem er nichts anderes enthält, als das Bestreben noch schärfer die Grenzlinie zu ziehen und jede Verbindung zwischen Dauer und Ewigkeit auf das Allerbestimmteste auszuschliessen. Wie sehr aber die Erinnerung an die frühere Fassung des Ewigkeitsbegriffes (S. 12) unseren Verfasser beherrscht, zeigt die Bemerkung: „Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, sofern dieses notwendige Existenz einschliesst" (V 30 Dem.), welche als aus obiger Definition abgeleitet angeführt wird. Ja es wird sich uns (S. 23 f.) ergeben, dass Spinoza die Merkmale seines Ewigkeitsbegriffes nur auf den Gottesbegriff und nicht auf den der Modi angewandt hat, und die hier in der Ethik vorgenommene Ausscheidung der Substanz aus der Definition für ihn in der That nur eine rein äusserliche, dem mathematischen Schema entsprechende war. Die Richtigkeit der hier gegebenen Definition zu prüfen, wird Aufgabe einer späteren Erörterung sein (S. 22).

b. Gott.

Auch bezüglich der Ewigkeit Gottes will uns Spinoza in der Ethik den formellen und inhaltlichen Abschluss seiner Gedanken geben, indem er ihnen einerseits in den Demonstrationen einen strengen, mathematisch bestimmten Ausdruck verleiht, andererseits aber die Resultate der beiden Ewigkeitsbeweise, welche er in seinen Prinzipien des Cartesius und in den cog. met. gewonnen hatte, zusammenfasst, und durch Beziehung der Gottesbegriffe auf den Begriff der spinozistischen Substanz ein neues Moment hinzufügt. So entstanden die drei Beweise für die Ewigkeit Gottes.

1. Der erste derselben zieht die Gottheit in ihrer Eigenschaft als Substanz (Eth. I Def. 6) in Betracht. Als solche kommt ihr unbedingte Selbständigkeit also auch notwendige Existenz zu (I P. 7), derzufolge sie in ihrem Dasein nicht von einer anderen Wesenheit abhängt, sondern in sich selbst, in ihrer eigenen Natur die Bedingungen ihrer Existenz enthält. Da aber dasjenige, was zum Wesen eines Dinges gehört, in

seinem Begriffe liegen oder aus seiner Definition folgen muss, so folgt auch das Dasein Gottes aus seiner Definition d. h. (I. Def. 8) er ist ewig (P. 19 Dem.).

2. Hat so der erste Beweis das ewige Dasein Gottes aus dem gefolgert, was ihm als Substanz zukommt, so beruft sich der zweite auf die Art und Weise, wie seine notwendige Existenz dargethan worden ist. Letzteres ersieht man aus den Beweisen des 11. Lehrsatzes. Von ihnen zeigt der erste auf indirektem Wege, dass Gott, schon als Substanz betrachtet (s. obigen Beweis), notwendig existiere. Der zweite geht von der Erwägung aus, dass es eine Ursache geben müsse, welche die Existenz der Dinge setzt oder aufhebt, und dass diese Ursache nur in oder ausserhalb ihrer Natur liegen könne. Demnach seien vier Klassen der Dinge zu unterscheiden, von denen Gott nur derjenigen Klasse angehören könne, deren Wesenheiten die ihre Existenz setzende Ursache in sich, in ihrer eigenen Natur haben. Der dritte Beweis, welcher der Gottheit noch keine grössere Notwendigkeit als den Dingen der Welt zuschreibt, kann hier übergangen werden. Im Gegensatz zu ihm aber sucht das Scholion des 11. Lehrsatzes in dem Begriffe Gottes selbst wiederum den Grund für seine Existenz zu finden. Indem dieser Begriff nämlich die höchste Vollkommenheit einschliesse, zu dieser aber das Dasein gehöre, müsse letzteres auf das Allerbestimmteste von der Gottheit ausgesagt werden. Aus allen diesen Demonstrationen aber ergiebt sich nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Ewigkeit Gottes. Denn seine Existenz ist nicht als eine solche, die aus äusseren Ursachen notwendig hervorgeht (Ax. 3), sondern als in der Natur der göttlichen Substanz, im Gottesbegriffe selbst enthalten erwiesen worden und ist daher (Def. 8) eine ewige zu nennen (P. 19 Schol.).

3. Als dritten Beweis für die Ewigkeit Gottes endlich sieht Spinoza das an, was er hierüber in seinen Prinzipien der cartesianischen Philosophie (I P. 19) ausgeführt hat. Angenommen, sagt er dort, Gott komme nicht eine ewige, sondern eine begrenzte Existenz zu. Diese müsste dann von ihm, da er die höchste Intelligenz besitzt, erkannt werden, d. h. er müsste sich bis zu einer bestimmten Grenze als existierend, über diese hinaus aber als nicht existierend erfassen. Dies ist jedoch widersinnig, da nach einem früheren Satze (P. 5) das Dasein Gottes aus seiner Natur folgt, er selbst also überhaupt nicht als nicht existierend gedacht werden kann. „Daher hat Gott nicht begrenzte sondern unendliche Existenz, welche wir Ewigkeit nennen“ (P. 19 Schol).

Mit der Ewigkeit Gottes, der einzigen und allumfassenden Substanz, ist zugleich die Ewigkeit seiner Attribute gegeben. Denn jedes derselben bezeichnet ja nichts anderes als das

Wesen der Substanz (Def. 4), muss also wie diese durch sich selbst erfasst werden (P. 10), mit ihr identisch sein (Def. 3). Sowie nun die Substanz ewig ist, werden auch die Attribute ewig sein (P. 19 Dem.). — Unter der unendlichen Zahl der göttlichen Eigenschaften befindet sich auch die Ausdehnung (II P. 2) und das Denken (II P 3). Nur diese beiden können mit ihrem Inhalt einer näheren Betrachtung unterzogen werden, da sie allein der menschlischen Erkenntnis zugänglich sind (II Ax. 5), und somit kann lediglich ihre und ihrer Modi Ewigkeit von uns thatsächlich gewusst und erfahren werden.

Soweit die Ausführungen Spinozas über das ewige Dasein der Gottheit und der Attribute. Die Ewigkeit der letzteren folgt aus derjenigen der ersteren so einfach und selbstverständlich, dass es hierzu keiner weiteren Bemerkungen bedarf, wohl aber können die Beweisführungen für die Ewigkeit Gottes, einen so grossen Fortschritt sie auch aufweisen, nicht kritiklos hingenommen werden. Der erste Beweis legt Gott Ewigkeit bei, weil zu seinem Wesen als demjenigen einer Substanz Existenz gehöre. Es ist das derselbe Schluss, wie er bereits in den früheren Ausführungen Spinozas sich immer wiederholt, wenn man von dem Begriff der Substanz absieht, welche hier gleichsam als Ersatzglied (S. 19) auftritt. Merkwürdig aber bleibt, um auf das Einzelne des Beweises einzugehen, der Satz: „ . . . welche notwendig existiert“ (I P. 19 Dem.), der in dem ganzen Zusammenhange nicht nur vollständig überflüssig erscheint, sondern sogar zu dem Glauben verführt, dass von ihm die Ewigkeit Gottes abgeleitet werde. Letzteres aber soll erst in der zweiten Demonstration (I P. 19 Schol.) geschehen. Diese nun baut sich auf dem Grunde der in P. 11 geführten Beweise für die notwendige Existenz Gottes auf, aus ihnen aber erhellt, dass unser Verfasser den Begriff des Notwendigen nicht immer in gleichem Sinne angewandt hat. Schon im Tract. de int. emend. erklärt er: „Notwendig [nenne ich] das Ding, dessen Natur einen Widerspruch dagegen einschliesst, dass sie nicht existiert“ (v. Vl. I 17), oder in positiver Umkehrung: dessen Natur die Ezistenz einschliesst, das also notwendig in Bezug auf sein Wesen ist. Damit würde es freilich übereinstimmen, wenn es heisst: „Gott ist eine Substanz, welche notwendig existiert, d. h. zu deren Natur es gehört zu existieren“ (Eth. I 19 Dem.). Dem jedoch widersprechen entschieden die Worte: „Ein Ding heisst notwendig, entweder in Beziehung auf sein Wesen oder in Beziehung auf seine Ursache“ (Eth. I 33 Schol.), desgleichen die Bemerkung: „Auf zweierlei Weise wird ein Ding notwendig . . genannt, entweder rücksichtlich seiner Wesenheit oder seiner Ursache (cog. met. I 3, v. V l. II S. 468). Denn die erste Definition schliesst das verursachte Ding aus und setzt Notwendigkeit

gleich Ewigkeit, während die zweite, die eigentliche Ansicht Spinozas, in die Notwendigkeit auch das Folgen der Wirkung einschliesst, welches nach unabänderlichen Gesetzen vor sich geht. In Anbetracht seines Schwankens bei der Bestimmung dieses Begriffes wird es erst erklärlich, warum in der Ethik (I 11) zwar eine notwendige Existenz behauptet, im ersten, vor allem aber im zweiten und vierten Beweis mehr als das, nämlich die Notwendigkeit als Wesenseigenschaft dargethan wird. Der Lehrsatz an sich will vorläufig nur Gott in seinem Dasein den Dingen gleichstellen, die genannten Beweise aber erheben ihn über dieselben und machen ihn schon hier zu einem ewigen Wesen. Sie verdienten mithin viel eher, ihren Platz beim zweiten Ewigkeitsbeweise zu erhalten, der an und für sich, ohne sie keinen wirklichen Fortschritt aufweist. Die dritte, den Cartesianischen Prinzipien entlehnte Demonstration endlich scheint uns vollends garnicht der in der Ethik gegebenen Begriffsbestimmung der Ewigkeit zu entsprechen. Denn der ganze Gang der Beweisführung führt zu dem auch ausgesprochenen Ziele, eine nicht begrenzte d. h. ein unbegrenzte Existenz, also eine Dauer ohne Anfang und Ende der göttlichen Substanz zuzuschreiben, und daran wird nichts geändert durch die Gleichstellung derselben mit der unendlichen Existenz, welche hier in ihrem uneigentlichen Sinne (v. Vl. II Ep. 12 Anfang, S. 41) gebraucht ist. Der Hinweis freilich auf den Satz: „dass das Dasein Gottes schon in seiner Natur mit einbegriffen sei" hätte zur Fortführung des Beweises im spinozistischen Sinne veranlassen können, derselbe hätte aber dann als nicht cartesianisch in der Ethik vorgeführt werden müssen. Doch selbst in diesem Falle wäre er nur eine weitere Variation des allen drei Demonstrationen zu Grunde liegenden und wie ein roter Faden sich durch Spinozas Schriften ziehenden Gedankens gewesen: Die Ewigkeit Gottes folgt unmittelbar daraus, dass seinem Wesen Existenz zuzuschreiben ist. Dieser jedoch als der ontologische Beweis fällt mit der Widerlegung Kants, dass wir aus dem geistigen Sein niemals die reale Existenz zu erweisen vermögen, mithin im Begriffe eines Dinges nie sein wirkliches Dasein eingeschlossen sein könne. Aber gerade die vollständige Gleichsetzung der wahren Ideen mit den Dingen, welche auf dem Parallelismus der Attribute beruht, bildet die Grundvoraussetzung und die innerste Natur der spinozistischen Lehre. Durch diese Erwägungen sind aber nicht nur unsere Gottesbeweise, sondern auch die Definition der Ewigkeit selbst als unrichtig erkannt. Denn auch diese ist, wie wir bereits (S. 18) erfahren haben, aus der obengenannten Vorstellung abzuleiten und nichts anderes als der abstrakte, des Subjekts enkleidete Ausdruck derselben.

c. Welt.

1. Auf das Engste mit der Substanz verknüpft sind die unendlichen Bestimmungen derselben, die entweder als eine unmittelbare oder als eine mittelbare Wirkung der absoluten Natur Gottes anzusehen sind, je nachdem ein Modus direkt aus seinem Attribute folgt oder einem Modus entspringt, welcher unmittelbar aus dem Attribute gefolgt ist. Welche Existenz ist nun der ersteren Art der Daseinsformen zuzuerteilen? Angenommen, dies wäre die beschränkte Dauer, über welche hinaus sie nicht mehr existieren könnten. So z. B. müsste die Idee Gottes, welche direkt aus dem Attribute des Denkens hervorgeht, nach einer bestimmten Zeit nicht mehr vorhanden sein. Da aber das Denken, als Eigenschaft Gottes notwendig (P. 11) und unveränderlich (P. 20 Cor. II) fortbesteht, so müsste es sich nach der Existenz der Gottesidee in einer anderen Idee ausdrücken. Dann aber könnte jene nicht aus der Natur des Denkens notwendig folgen, was der Voraussetzung widerspricht. Es ist also die Annahme einer beschränkten Dauer unrichtig und auf indirektem Wege bewiesen, dass der Modus, welcher aus der blossen Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, ewig sei (P. 21). Ebenso muss eine Daseinsform, welche aus dem Wesen eines der ebengenannten Modi hervorgeht, ewig existieren. Denn käme ihr bestimmtes zeitliches Dasein zu, so könnte ebenso in der Zeit nach ihr ein anderer Modus existieren, jener also nicht aus dem Wesen der ewigen Daseinsform entspringen, wie es vorausgesetzt war (P. 22).

In obigen Aeusserungen will die Ethik, indem sie die negative Bestimmung der cog. met., derzufolge die Welt auch eine Dauer ohne Anfang nicht haben könne, in eine positive verwandelt, die unendlichen Daseinsformen zu echt spinozistischer Ewigkeit erheben. Sie hat die althergebrachte Ansicht von der Erschaffung des Weltalls als solches oder der unendlichen Erscheinungsformen überwunden, sie redet daher nicht mehr von einem „Geschaffen werden (creari)", sondern von einem „Folgen (sequi)" derselben (Eth. I 21 ff.), und beachtenswert bleibt die Aeusserung: „welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner absoluten Natur folgen" (Eth. I 28 Schol), denn sie zeigt, in welchem Sinne Spinoza das Wort „immediate produci" gefasst wissen will. Soweit musste ihn allerdings der gerade Gang seiner Gedanken treiben, und doch ist er sich, wie man bei genauerem Eingehen bemerken kann, nicht treu geblieben. Zwar wird die Behauptung aufgestellt, dass die aus der absoluten Substanz direkt hervorgehenden Modi ewig, d. h. der früheren Definition zufolge zeitlos seien, aber wie wird sie bewiesen? Dadurch, dass gezeigt wird, dass ein solcher Modus, wenn er zeitlich

begrenzt gedacht würde, aus seiner ewigen Ursache nicht notwendig folgen könnte, wie es vorausgesetzt war. Hieraus ergiebt sich jedoch nicht, dass dieser Modus zeitlos, sondern dass er zeitlich unbegrenzt, in unendlicher Dauer existiere. Das wahrhaft ewige, im Wesen begründete Dasein hätte auch nie dadurch erschlossen werden können, dass man es auf eine bestimmte Dauer bezog, sondern nur, indem man ihm die gesammte Dauer als ein vom Wesen nicht abhängiges Dasein gegenüberstellte, aus deren Verneinung sodann die Ewigkeit gefolgt wäre. Darin, dass Spinoza das nicht gethan hat, offenbart sich eine Schwäche, übrigens dieselbe, welche er durch Heranziehung des cartesianischen Beweises von der Ewigkeit Gottes bekundet hat (S. 22). Es ist damit aber zugleich eine Bestätigung unserer Annahme (S. 12, 14) gegeben, dass die Ewigkeit, wie sie aus dem Begriff der Gottheit stammte, so auch nur in Verbindung mit ihr ihre logische Rechtfertigung findet. In Wirklichkeit ist sie nicht auf die unendlichen Modi ausgedehnt worden, wenn dies auch Spinoza nicht zum Bewusstsein gekommen ist.

Doch sieht man davon ab, so lässt sich als zweiter Fortschritt in der Ethik wahrnehmen, dass sie Bewegung und Denken als bestimmte Daseinsformen aus dem Beweise entfernt, den sie allgemein und abstrakt fasst, und drittens, dass sie diesen unmittelbaren Wirkungen der Substanz eine zweite Reihe aus ihnen hervorgehender, gleichfalls ewiger Modi angliedert. Der 64. Brief an Schuller, welcher ebenfalls als Beispiele der ersten Art im Attribut des Denkens den absolut unendlichen Verstand, in der Ausdehnung Ruhe und Bewegung nennt, fügt als Beispiel der zweiten Art die Form des ganzen Universums hinzu. Hier verändern sich zwar die einzelnen Teile auf unendliche Weise, sie selbst aber bleibt ewig dieselbe.

2. Getrennt von den unendlich-ewigen Modis aber läuft eine andere Reihe von Daseinsformen, welche endlich sind und eine bestimmte Existenz haben (I 28), und unter ihnen wiederum befindet sich eine Gattung, deren Behandlung der grösste Teil der Ethik gewidmet ist, es ist der Mensch. Er besteht aus gewissen Daseinsformen göttlicher Attribute (II 10 Cor.) und zwar (II 13 Cor.) einem Körper, jenem Modus, welcher die Natur Gottes, nach der Seite seiner Ausdehnung betrachtet, auf eine bestimmte Weise wiedergiebt (II Def. 1), und dem Geiste (II Ax. 2), welcher eine Bestimmung des Denkens ist und wiederum in verschiedener Weise sich kundgiebt, als Idee, als Gefühl, Streben u. s. w. (II Ax. 3). Von diesen ist es die Idee, welche allen anderen Daseinsformen des Denkens vorangeht (II Ax. 3) und dessen Wesen ausmacht (nach II Def. 2). Denn nur, wenn sie existiert, können auch die

übrigen Modi da sein, sobald sie aber aufgehoben ist, hat auch der Geist zu sein aufgehört (nach Ax. 3). Das Verhältnis zwischen Körper und Geist ist nicht ein derartiges, dass jener auf diesen einen Eindruck ausübt und dadurch bewirkt, dass ein Bild seiner selbst im Geiste erzeugt wird, sondern es stellt sich als ein durchaus paralleler Vorgang dar, indem mit dem Erscheinen des Geistes in der Wirklichkeit auch der Körper hervortritt und umgekehrt das Auftreten des Körpers notwendig das Dasein des ihm entsprechenden Geistes erfordert (nach P. 7). Genau genommen aber ist es die Idee, die Vorstellung des menschlichen Körpers, welche als erste der mannigfachen Erscheinungsarten des Denkens (Ax. 3) zugleich mit dem Körper auftreten muss, ja sogar den Körper allein zu ihrem Objekte hat (P. 13), d. h. nichts anderes enthält als die Bestimmungen desselben. Denn beide sind Wirkungen eines und desselben Wesens, der absoluten Substanz, welche sich durch sie in bestimmter Weise in den Attributen der Ausdehnung und des Denkens äussert. Der Körper als Modus der Ausdehnung und der Geist als Idee jenes Modus sind ein und dasselbe Ding, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet (nach P. 7 Schol).

Auf dieser kurz dargestellten Grundlage erhebt sich die Lehre Spinozas von der Ewigkeit des menschlichen Geistes. Der Beweis für diese wird erbracht, indem die göttliche Substanz als Vermittlerin hinzugezogen wird. In Gott ist nämlich notwendig auch eine Idee alles dessen, was aus seinem Wesen notwendig folgt (II P. 3), nun folgt nicht nur die Existenz, sondern auch die Wesenheit der Dinge, mithin auch die des menschlichen Körpers aus Gott (I P. 25) und zwar mit ewiger Notwendigkeit (I P. 16) [ewig darum, weil ihre Ursache die ewige Gottesnatur ist]. Es giebt also in Gott notwendig eine Idee, welche die Wesenheit unseres Körpers unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit ausdrückt, Eben diese Idee aber ist nichts anderes als das Wesen des menschlichen Geistes (II P. 13), welcher daher selbst das Wesen seines Körpers als ewig aus der Natur Gottes folgend begreift. Nun ist ihm aber nur insofern zeitliche Dauer zuzuschreiben, als er die wirkliche Existenz seines Körpers vorstellt (II P. 8 Cor.). Mithin wird der Teil des Geistes, welcher das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, nicht der Dauer unterworfen, sondern ewig sein (V P. 23).

Welches aber ist der Weg, auf dem wir uns ewiges Dasein erringen? Der obige Beweis hat ihn bereits angedeutet, es ist das klare Denken, welches uns zu diesem Ziele verhilft. Das Wesen unseres Geistes besteht, wie schon oben (S. 24f.) gezeigt (s. auch V 9 Dem. u. a.), in der Idee des menschlichen Körpers, dessen Erregungen er sämmtlich erfasst (II P. 12).

Da nun letzterer von sehr vielen äusseren Körpern affiziert wird (II Posth. III nach Lemma 7), hat auch der Geist die Ideen derselben. Er begreift sie aber in zweierlei Weise, entweder an und für sich, ohne ihre Ursachen, sowie sie ihm gerade zufällig entgegentreten, oder indem er sie prüft, vergleicht, Uebereinstimmendes und Verschiedenes an ihnen feststellt, überhaupt die Dinge nach ihrer wahren Natur zu erkennen strebt (nach II 29 Schol.). Im ersteren Falle ist die Einbildungskraft (imaginatio), im letzteren die reine Vernunft im Sinne Spinozas (ratio) thätig; dort entstehen verworrene, inadäquate, hier klare und bestimmte, adäquate Ideen (Das.); dort werden die Dinge bald als vergangene, bald als zukünftige, und im Ganzen als zufällige (II P. 44 Cor. 1.), hier aber als wahre (II P. 41), als notwendige (II P. 44) angesehen, oder unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet (II P. 44 Cor. 2), und es wird das ewige und unendliche Wesen Gottes in ihnen erblickt (II P. 47). „Es bilden daher (den Inhalt und) die Grundlagen der Vernunft diejenigen Begriffe, welche jenes ausdrücken, was allen gemeinsam ist, und nicht das Wesen eines einzelnen Dinges ausdrücken, deshalb aber ohne eine Beziehung auf die Zeit, vielmehr unter einer Form der Ewigkeit begriffen werden müssen“ (II 44 Cor. II Dem.). Ist nun so die Vernunft, welche als zweiter Erkenntnisgrad bewirkt, „dass wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben“ (II 40 Schol. 2), so erreichen wir dieses Ziel sicherer und unmittelbarer durch die dritte und vollkommenste Art des Erkennens, die intuitive Erkenntnis. Diese hat die Aufgabe, „von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes bis zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge vorzuschreiten“ (Das.). Sie soll nicht wie die Vernunft durch Sondern und kritisches Sichten, durch Unterscheiden des Wahren vom Falschen ihre Ideen erlangen, sondern ohne überhaupt mit dem Falschen in irgend eine Berührung zu kommen, durch unmittelbare Anschauung die höchsten Prinzipien des Seins erkennen, um von ihnen aus, Schritt für Schritt vorwärts schreitend und alles mit mathematischer Bestimmtheit beweisend, zu dem Wesen der Einzeldinge zu gelangen, welche notwendig aus ihnen folgen; sie soll also nicht, wie die Vernunft, auf induktivem sondern auf deduktivem Wege ihre Begriffe ableiten (II P. 47 Schol.). Dieses Verfahren hat auch Spinoza in seiner Ethik angewandt, indem er zuerst über die höchsten Bedingungen des Weltalls, die Substanz und ihre Attribute, spricht, um dann der aus ihnen hervorgehenden ewigen Welt der Modi seine Aufmerksamkeit zu widmen und schliesslich zu dem vergänglichen Reiche, dem Menschen und den Objekten seiner Erkenntnis herabzusteigen, deren unveränderliches Wesen fest-

stellend. Diese unmittelbare Erkenntnis, vermöge deren wir das Göttliche im Einzelnen schauen (V 24), ist noch mehr als die Vernunft das Mittel, die Ewigkeit des Geistes zu erringen, während sinnliche Vorstellung und Erinnerung, welche an die Erregungen des wirklich existierenden Körpers geknüpft sind, nur so lange bestehen, als der Körper dauert (V P. 21). Diesen also ist nicht, wie es die meisten Menschen glauben, ewiges Dasein zuzuerkennen (V 34 Schol.); sie schwinden mit dem wirklich existierenden Körper dahin, während die klaren und deutlichen Ideen der zweiten und dritten Erkenntnisart fortleben.

Worin aber, fragt man weiter, besteht des Näheren der glückselige Zustand des Menschen im ewigen Leben?

1. „Die Glückseligkeit muss darin bestehen, dass der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist" (V 31 Schol.). Diese jedoch ist nicht, wie man oft anzunehmen geneigt ist, in träger Ruhe und stiller Beschaulichkeit zu suchen, welche ihm etwa als Lohn für die vollbrachte geistige Arbeit winken. Das wäre gerade eine Unvollkommenheit, es förderte nicht die Realität des Geistes (II Def. 6), weil es seinem Wesen nicht entspräche. Denn dieses ist lediglich klares und deutliches Erkennen (II 40 Schol. 2), welches notwendig mit Thätigkeit und nicht mit Ruhe verbunden ist (III 1). „Je mehr nun ein Ding thätig ist, desto vollkommener ist es" (V 40) und „der ewige Teil des Geistes ist die Erkenntnis, vermöge welcher allein wir thätig heissen" (V 40 Cor.). Es ist also eine ununterbrochene, denkende Thätigkeit, welche unser Geist in seinem ewigen Dasein zu üben hat, und zwar eben jene intuitive Erkenntnis, welche ihm (s. o.) vor allem die Ewigneit erringt (V 21). „Je mächtiger daher jemand dieser Erkenntnisgattung ist, . . . desto vollkommener und glückseliger ist er" (V 21 Schol.).

2. und 3. Dieses adäquate Denken nun, die intellektuelle Versenkung des Geistes in die Natur der Dinge, die Betrachtung der Wesenheit des Körpers und seines Zusammenhanges mit der übrigen Welt bringt zugleich die Erkenntnis Gottes mit sich (V 24), der als die Ursache des Wesens der Dinge (I 25) mit ihnen zugleich begriffen werden muss (I Ax. 4). Ferner aber wurde dieses Denken soeben als eine Thätigkeit erkannt, welche die Natur unseres Geistes ausmacht, und insofern ist es auch als eine Tugend anzusehen (IV Def. 8). Die klare Erkenntnis Gottes, des höchsten Wesens, ist daher die höchste Tugend des Menschen (IV 28), führt ihn zur grössten Vollkommenheit, d. h. erzeugt in ihm die höchste Freude (Aff. Def. 2). Diese aber, dem adäquaten Begriffe Gottes entspringend, ist

a) einerseits von dem Bewusstsein begleitet, dass es der

Denkende selbst sei, der diese wahre Idee habe (II 43), also der Idee seiner selbst, welche beide zusammen (Aff. Def. 25) die höchste Befriedigung erzeugen;

b) andererseits nichts anderes, als die Liebe zu Gott (Aff. Def. 6), und da wir ihn hier in seiner ewigen Wesenheit erkennen (intelligere), die intellektuelle Liebe zu Gott (V 32 Cor.). Sie ist, weil aus dem ewigen Denken folgend, selbst ewig (V 33) und versetzt uns in den Zustand der Glückseligkeit (V 36 Schol.).

4. Doch noch mehr als diese Liebe empfindet der ewige Geist. Indem er das Wesen seines Körpers erfasst, denkt er ihn unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit (V 29) und dringt damit selbst in das Wesen der Gottheit ein, zu welcher die Ewigkeit gehört (V 30 Dem.). „Er hat damit notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiss, dass er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird" (V 30). Er fühlt sich als ein Glied des ewigen Universums, als Teil von Gottes ewigem und unendlichen Intellekt (V 40 Schol.), und die intellektuelle Liebe, die ihn beseelt, verknüpft ihn so innig mit der Gottheit, dass seine Liebe Gottes Liebe, und umgekehrt die Liebe Gottes seine Liebe genannt werden kann (V 35), und dass, genauer gefasst, seine Glückseligkeit „in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott und in der Liebe Gottes zu dem Menschen besteht" (V 36 Schol.).

5. Sie lässt auch keinerlei Unruhe oder Besorgnis in den Menschen aufkommen. So wird er, ganz der adäquaten Erkenntnis hingegeben, ganz im Anschauen des erhabensten Wesens begriffen, den Tod nicht fürchten (V 38), zumal da es nur der geringere [und unvollkommenere] Teil seines Geistes ist, welcher diesem Schicksale anheimfällt (V 38 Schol.). „Der Weise", schliesst Spinoza seine Ethik, „wird kaum in der Seele beunruhigt, sondern seiner, Gottes, und der Dinge in einer ewigen Notwendigkeit bewusst, hört er niemals auf zu sein, sondern geniesst immer die wahre Seelenruhe (V 42 Schol.).

6. Endlich findet der Geist in der Ewigkeit die wahre Freiheit. Denn frei sein heisst nicht der Willkür und seinen Lüsten (V 41 Schol.), sondern dem Gebote der Vernunft folgen (IV 67 Dem.). Und das gerade thut der ewige Geist. Im Gefühle seiner Freiheit denkt er überhaupt nicht über den Tod, sondern nur über das Leben nach (IV 67), und dieses Gefühl ist identisch mit seiner Glückseligkeit (V 36 Schol.).

Die Verschiedenheit der soeben entwickelten Anschauungen von denjenigen, welche wir bisher über die Unsterblichkeit der Seele kennen gelernt haben, springt in die Augen. Zunächst ist jener Gesichtspunkt der Vereinigung, der als durchgängiges Merkmal der Unsterblichkeit alle Aeusserungen

des kurzen Traktates begleitet, hier nicht mehr zu entdecken. Hat sich aber damit die äussere Gestalt der Lehre durchgängig verändert, so ist auch ihr Inhalt nicht derselbe geblieben. Zwar haben sich die beiden Kernpunkte, die hohe Bedeutung der intuitiven Erkenntnis als Mittel und ausschliessliche Thätigkeit im ewigen Leben und die daraus entspringende Liebe des Geistes zu Gott erhalten, aber auch nur, um manche Verbesserungen zu erfahren. Die erstere wurde in ihrer Alleinherrschaft durch die zweite Erkenntnisart, die Vernunft, beschränkt, deren Ideen als adäquate (Eth. II 40 Schol. 2) und wahre (Eth. II 41) angesehen werden, sodass sie die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet (II 44 Cor. 2) d. h. selbst ewig ist (V 31 Dem.), während im kurzen Traktate der Vernunft nur die Macht eingeräumt wird, die durch Hörensagen entstandenen, nicht aber die durch direkte Erfahrung gewonnenen Wahnvorstellungen zu berichtigen (Th. II 21 [2]), daher in keinem Falle unsere Glückseligkeit zu bewirken (Th. II 22 [1]).[2]) Zweitens aber wird für die ewige Gottesliebe der neue Begriff der intellektuellen Liebe geprägt (Eth. V 32 Cor.) und sowohl ihre Allmacht (V 37) als auch die sie begleitende Ruhe des Gemüts (V 27) und Freude in Gott (V 32) ausführlich dargethan, was der kurze Traktat für unnöthig hält (Th. II 24 [1]). Und endlich wird hier eine Liebe Gottes zum Menschen angenommen (V 36 Cor., Das. Schol.), welche jener verwirft (Th. II 24 [2]).[3]) Sind die genannten Veränderungen als eine reifere Ausgestaltung, als ein Fortschritt anzusehen, so bietet dagegen die Ethik in Bezug auf das Verhältnis des ewigen Geistes zum Körper noch keine befriedigende Erklärung. Der kurze Traktat hatte da gelehrt, dass der Körper durchaus sterblich sei, ohne ihn als ausgedehnten Modus auch nur im mindesten dem ihm entsprechenden Denkmodus, dem ewigen Geiste, gleich zu setzen. Dies war freilich dort, wo der absolute Parallelismus der körperlichen und geistigen Zustände noch nicht ausgesprochen war, nicht zu erwarten, wohl aber hier in der Ethik, welche mit geradezu staunenswerter Consequenz jeder körperlichen Affektion eine geistige gegenüber stellt; freilich nur, solange Körper und Seele des actuellen Daseins sich erfreuen. Bevor jedoch die Ewigkeit des Geistes bewiesen werden soll, heisst es: „Nun aber ist es Zeit, auf das überzugehen, was zur Dauer (!) des Geistes ohne Beziehung auf den Körper gehört“ (V 20 Schol. Schluss), und nachdem dies geschehen ist, wird gesagt: „Das ist es, was ich über den Geist, sofern er ohne Beziehung auf die körperliche Existenz betrachtet wird, zu zeigen mir vorgenommen hatte“ (V 40 Schol.). Beide Sätze, nach denen nur dem Geiste und nicht dem Körper ewiges Dasein zuerteilt wird, machen nur dem gemeinen Glauben und dem religiösen Bedürfnisse Spinozas

selbst ein Zugeständnis und durchbrechen ihnen zuliebe die strenge Folgerichtigkeit des Systems, lassen aber zugleich ahnen, wie fest und tief die gewöhnliche Unsterblichkeitslehre in unserem Denker gelebt haben muss, wenn sie noch hier, in der Ethik, eine lang fortgesetzte Reihe von Gedanken plötzlich aufhalten und am pflichtgemässen Vorwärtsschreiten hindern konnte. Doch ganz konnte der in der Natur der spinozistischen Lehre liegende Zug nicht unterdrückt werden, und fast unbeabsichtigt bricht sich der Parallelismus Bahn in den Lehrsätzen, nach denen der Geist etwas nur in sofern unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, als er das Wesen seines Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet (V 29), in diesem Falle aber Gott erkennt und sich in ihm fühlt (V 30), und derjenige, welcher einen besonders befähigten Körper hat, auch einen Geist besitzt, dessen grösster Teil ewig ist (V 39). Hier erst kommt rein und unverfälscht das spinozistische Prinzip zum Ausdruck, welches sonst bei der Ewigkeit des Menschengeistes gegenüber dem Volksglauben zurückgesetzt worden war, das Prinzip nämlich, dass die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (Geister) dieselbe sei wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (Eth. II 7).[4])

II. Abschnitt.

Waren im ersten Teile unseres Abschnittes die verschiedenen Aeusserungen Spinozas über das Ewige zusammengestellt und in das Ganze einer Entwickelungsreihe eingefügt worden, zeigte sich dort, wie der Begriff der Ewigkeit sich allmählich aus dem der Dauer herauswand, um ihm gegenüber eine selbständige Stellung einzunehmen und schliesslich in der Ethik seine Anwendung auf Substanz und Modus zu finden, so konnten die Resultate doch nur an den einzelnen Seinsarten in ihrer Besonderheit eingehender nachgewiesen und geprüft werden, der Zusammenhang der letzteren dagegen wurde nur oberflächlich berührt. Man erfuhr nur, dass Substanz, Attribut und die unendliche Daseinsform ewig seien und im Gebiete des Endlichen die menschliche Seele Ewigkeit und ein seliges in Gott ruhendes und von Liebe und höchster Befriedigung erfülltes Leben erlangen könne. Sobald man aber des Näheren auf das Verhältnis zwischen unseren Grundbegriffen eingeht, die Beziehungen der einzelnen Teile in der ewigen Welt genauer festzustellen sucht, ergeben sich manche Fragen, die wir nun zu erörtern haben.

a.

Den Standpunkt, welchen Spinoza im Prinzip in der Ewigkeitslehre seiner Ethik einnimmt, hat er selbst in der 8. Definition des 1. Teiles dargelegt. Darnach ist ihm ewiges Sein die Existenz im Wesen der Dinge, die vollkommene Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Daseins. Wie aber gestaltet sich die Durchführung dieses Grundsatzes? Soweisie die göttliche Substanz betrifft, durchaus klar und folget richtig. Ist Gott doch das Wesen, welches „in sich ist", also den höchsten Grad der Selbständigkeit ausdrückt. Seine Existenz kann ja nur eine wahrhaft ewige sein, da es nichts Vollkommeneres giebt, welches sie der Gottheit mitgeteilt haben könnte. Wie aber steht es mit dem Dasein der Modi? Diese sind nichts als „Bestimmungen der Substanz oder das, was in einem Anderen ist" (Eth. I Def. 5); von diesem Anderen, der Substanz, erst haben sie somit ihre Existenz entlehnt. Schon ihre Natur widerstrebt daher, indem sie eine

Unselbständigkeit einschliesst, der spinozistischen Ewigkeit. Ferner hat unser Philosoph von den unendlichen Modi ausdrücklich hervorgehoben, dass sie aus Gott folgen (I 23), und von der Gesamtheit der Daseinsformen erklärt, dass sie zu der gewirkten Natur gehöre (I 29 Schol.), jede Folge oder Wirkung aber setzt eine Ursache voraus, und dieser, nicht sich selbst verdankt sie ihr Dasein. Wie durfte aber dann überhaupt ein Modus ewig genannt werden, da ja gerade die Ewigkeit in dem Gegenteil, nämlich in der zum eigenen Wesen gehörigen Existenz besteht?

Dagegen wird man einwenden: Wohl sei eine Abhängigkeit der ewigen und unendlichen Modi von der absoluten Substanz nicht zu leugnen, diese sei jedoch nicht darin zu erblicken, dass erstere ihr Dasein von der letzteren erhalten hätten, sondern nur darin, dass sie in ihrer Thätigkeit von der Gottheit beeinflusst, kurz, dass sie nicht „ad existendum" sondern „ad operandum" bestimmt würden. Das sei eben das Eigentümliche der Erscheinungsform an sich, dass sie das durch sie Erscheinende in gewisser Weise zum Ausdruck bringe; doch darunter sei nicht ihre völlige Erschaffung zu verstehen, vielmehr sei die Substanz ohne jeden Modus ebenso undenkbar, wie die Ursache ohne Wirkung, könne also ohne ihn nie gewesen sein, ihn mithin nicht hervorgebracht haben. Demnach sei das Verhältnis unserer beiden Faktoren als ein derartiges anzusehen, dass von Ewigkeit her die unendlichen Daseinsformen in der Substanz bestehen und als notwendige Ergänzung die letztere stets auszudrücken bestimmt seien.

Diesem Einwurf wird man seine Berechtigung nicht versagen können. Gewiss ist es wahr und schon im vorigen Teile gezeigt worden, dass Spinoza in der Ethik nicht mehr von vor aller Ewigkeit geschaffenen Erscheinungsweisen redet, sondern diese der Entwicklung seines Denkens gemäss bereits zu höheren Graden erhoben hat, so dass sie zwar ohne Substanz nicht vorhanden sind, so notwendig aber wie jene auch selbst zu allen Zeiten oder vielmehr zeitlos — ewig existiren müssen. Damit aber tritt nur umso schärfer der Gegensatz zwischen der eigentlichen Meinung unseres Philosophen und Aeusserungen hervor, in denen er allen Produkten der Substanz nicht nur, was berechtigt ist, selbständige Thätigkeit, sondern auch selbständige, unabhängige Existenz abspricht. Wie ist z. B. die spinozistische Ewigkeit der aus der göttlichen Natur folgenden Modi mit dem Satze zu vereinen: „Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst nicht die Existenz ein" (I 24)? Hiermit wird gerade das bejaht, was soeben unter dem Drucke unseres Einwandes hatte verworfen werden müssen. Dieser Behauptung zufolge würde auch eine unendliche Existenz dieser hervorgebrachten Wesenheiten nicht

wahrhaft ewiges Sein, sondern Dauer ohne Anfang und Ende genannt werden müssen, indem ihr Dasein in dauernder Abhängigkeit von einer anderen Ursache bleibt; eine Identificirung beider Begriffe aber ist nach Spinoza unmöglich (I Def. 8 Expl.). Doch sehen wir auch von der zuletzt hervorgehobenen Schwierigkeit ab, so bleibt unsere ursprüngliche Frage noch immer bestehen. Selbst dann, wenn unsere Daseinsformen niemals von der Gottheit geschaffen werden, sondern in ewigem Beharren in ihr sind und wirken, so erhalten sie doch von ihr all ihren Inhalt, all ihr Wesen, ohne sie sind sie ein Wesenloses, ein Nichts. Soll aber ein Ding, welches in sich solch eine absolute Abhängigkeit begreift, dessen Dasein ohne die Substanz undenkbar wäre, ewig sein, d. h. wiederum in sich die Existenz enthalten? Das ist offenbar ein Widerspruch. Wie ist also bei der in der Ethik gegebenen Definition der Ewigkeit ein ewiges Sein der Modi zu begreifen?

Eine befriedigende, auf dem Boden des Systems verharrende Lösung des Problems erscheint unseres Erachtens nach nicht möglich, nur verständlicher, begreiflicher kann es gemacht werden, wenn man sich die Entwicklung des Ewigkeitsbegriffes noch einmal kurz vor Augen führt. Letzterer wurde in dem Augenblicke, wo er nicht mehr unendliche Dauer, sondern im Wesen enthaltene Existenz bedeutete, allein auf die Gottheit bezogen, und die cog. met. stellten ihn darum der Existenzform der Modi als einer von äusseren Ursachen bedingten, zeitlichen und vergänglichen auf das Schärfste entgegen. Dieser Gegensatz jedoch wurde in der Ethik thatsächlich nicht beseitigt, denn sie hat an der Definition lediglich eine äusserliche Verbesserung vorgenommen, indem sie den Namen ihres Gegenstandes, der Gottheit, daraus entfernte. Durch dieses Verfahren aber erhielt die Begriffsbestimmung, welche jetzt allgemein geworden war, formell auch das Recht, auf alles, was mit ewig bezeichnet wurde, bezogen zu werden, während sie in Wirklichkeit nach wie vor nur auf die Substanz anwendbar war. Einen Modus, der im echt spinozistischen Sinne ewig ist, kann es demnach nicht geben, und wenn unser Philosoph dennoch von ewigen Daseinsformen spricht, so befindet er sich im Widerspruch mit dem Gedanken seiner eigenen Definition und lehnt sich dem Ausdrucke nach dem allgemeinen Sprachgebrauche an, dem er, wie wir erfuhren, schon so manche Zugeständnisse gemacht hatte. Höchstens Dauer ohne Anfang und Ende darf man somit den Modis beilegen, und in der That hat unser Denker nur eine solche von den unendlichen Bestimmungen der Substanz bewiesen (Eth. I 21), während er ihre Ewigkeit behauptet hatte (S. 23 f).

b.

Es steht fest, dass die allumfassende absolute Substanz an sich, d. h. ohne Modi nicht existiere, vielmehr durch sie erst sich offenbare. Ihr am nächsten, weil aus ihrer absoluten Natur hervorgehend, stehen die unendlichen Bestimmungen derselben, unter denen im Attribute des Denkens der unendliche Intellekt zu nennen ist. Dieser also umfasst das Wesen Gottes, insofern es als denkendes begriffen wird, und seinen Inhalt bilden die Ideen oder Geister, daher auch unser Geist (II 11 Cor., II 43 Schol., V 40 Schol.). Derselbe ist nun als Bestandteil dieses unendlichen Denkmodus, welcher selbst ewig ist, ebenfalls ewig. Wenn aber so seine Ewigkeit feststeht, so erhebt sich die Frage, ob er als gesondertes, von anderen genau unterschiedenes und als solches sich fühlendes Einzelwesen sein ewiges Leben führe oder in ein unterschiedsloses Denkmeer versinke, ohne in ihm ein individuelles Sein zu besitzen, kurz ob seine Existenz in der Ewigkeit eine persönliche sei oder nicht.

1. „Es ist, wie gesagt, diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt, ein gewisser Modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und welcher notwendig ewig ist“ (V 23 Schol.), oder einfacher: Der menschliche Geist ist insofern ewig, als er das Wesen seines Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erfasst (V 22 u. 23), lehrt Spinoza und verweist uns damit bei der näheren Betrachtung der ewigen Verhältnisse des Geistes auf das Wesen des Körpers. Und in der That ist dies gerechtfertigt angesichts der parallelen Beziehungen, welche beide Teile verbinden und bewirken, dass selbst die kleinste Veränderung auf der einen Seite von einer entsprechenden auf der anderen Seite begleitet ist. Mit ihrer Hilfe wird es denn auch, indem man das Wesen des Körpers bestimmt, möglich sein, das ewige Wesen des Geistes und damit seine Stellung in der ewigen Welt festzustellen. Man könnte diesem Versuche leicht entgegenhalten, dass er auf umständlichem Wege das Wesen der Seele zu finden suche, während es doch schon durch die Definition gegeben sei: „Zum Wesen eines Dinges .... gehört das, durch welches, wenn es gegeben wird, das Ding notwendig gesetzt, und durch welches, wenn man es aufhebt, das Ding notwendig aufgehoben wird“ (II. Def. 2). Doch diese wird mit Recht darauf erwidert werden, giebt nur die Merkmale an, die allen dem Begriffe „Wesen“ unterstellten Begriffen zukommen müssen, lässt aber noch immer die Frage offen, was in jedem bestimmten Falle thatsächlich darunter zu verstehen sei. Und gerade das ist hier, und zwar zuerst in Bezug auf den Körper auseinanderzusetzen.

Die Grundelemente ausgedehnter Dinge sind nach Spinoza kleinste Körperchen, welche sich nicht der Substanz, sondern

dem Grade ihrer Bewegung nach von einander unterscheiden. (II Lemma 1). Sie vereinigen sich zu einem Individuum, indem sie „ihre Bewegungen in einer gewissen Weise einander mitteilen“ (Def. vor Lem. 4), und diese ist es, welche über das Dasein des Individuums entscheidet. Daher kann das feste gemeinsame Bewegungsverhältnis der Teile in Wahrheit als Wesen eines Körpers angesehen werden. Dieses Gesetz lässt sich auch auf unseren Körper beziehen, der ja nichts weiter als ein Individuum ist, welches in sich mehrere widerum zusammengesetzte Körper enthält (Post. I), und ist auch bereits früher von unserem Philosophen selbst angewendet worden (s. Anm. zur Vorr. d. 2 Th. d. Tr. br. Sigw. S. 57 ff.). Ebendaselbst wird aber auch erklärt, dass jenes Verhältnis, z. B. 1 : 3, keineswegs für ewig bestehe, sondern zerstört werden könne, in welchem Falle der Tod eintrete (Anmerk. 14). Dasselbe stellt also das Wesen unseres Körpers nur dar, inwiefern er ein besonderes, für sich bestehendes Einzelding ist und unter dem Gesichtspunkt der Vergänglichkeit betrachtet wird, und insofern wird unser Körper überhaupt von Spinoza einer Behandlung gewürdigt. Wir aber werden, von den gegebenen Prämissen ausgehend, auch über sein zeitlos-ewiges Wesen urteilen können. Dieses wurzelt nämlich, genau wie das der Seele im unendlichen Intellekt, seinerseits in der allgemeinen Bewegung und Ruhe, welche als ein dem unendlichen Verstande genau entsprechender Modus (I 32 Cor. 2) ebenfalls ewig ist. Wenn nun das Wesen des Körpers als eines besonderen Modus dem Untergange geweiht, die allgemeine Bewegung dagegen als ein unendlicher Modus ewig ist, was liegt da näher als die Annahme, dass die Ewigkeit jenes nur im Allgemeinen zu finden sei, oder genauer nur insofern bestehe, als das Wesen des Körpers teilhabe an der unendlichen Bewegung und Ruhe und mit dem ihnen eigenen Verhältnisse zu einander übereinstimme! Das also ist das Wesen des Körpers, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet. Es würde nun der vollen Consequenz des Gedankens nach durchaus seine Besonderheit verlieren und sich ganz und gar in die allgemeine Natur auflösen.

Den Gestaltungen des Körpers jedoch müssen auf Grund des Parallelismus auf das Allergenaueste die Bestimmungen des Geistes, die Ideen, entsprechen. Wie jene werden auch sie nicht sein Wesen ausmachen, sondern einzeln sich verändern oder verschwinden können, ohne dass dadurch die Natur des Ganzen eine andere werden oder der Zerstörung anheimfallen muss (II 24 Dem. Ende). Vielmehr ist es dem Körper entsprechend ein ganz bestimmtes Verhältnis der Ideen zu einander, eine gewisse Art ihrer Vereinigung, welche das Wesen der Seele bildet. Aber auch da nur, sofern sie als ein

wirklich existierendes, als ein endliches und vergängliches Ding angesehen wird [Man beachte, dass II P. 15—32 excl. sich lediglich auf das zeitliche Dasein unseres Geistes beziehen]. Als ewiger Modus dagegen wird sie, auch darin dem Körper gleichend, in allgemeinen Intellekt zerfliessen und in ihm vollkommen lebend, sich als etwas Individuelles zu denken aufhören. Indem sie das ewige Wesen ihres Körpers erkennt, wird die unendliche Ausdehnung, in welche er ja übergeht, und damit das ewige und unendliche Wesen Gottes ihr Objekt; als Idee eines Unendlichen aber kann sie unmöglich ein Endliches und Besonderes sein, sondern muss selbst zum Unendlichen werden, d. h. sich mit dem göttlichen Intellekt identificieren.

2. Ergiebt sich schon vom Standpunkt des Parallelismus der Attribute eine unpersönliche Existenz des Geistes im ewigen Leben, so erhält man dasselbe Resultat, wenn man den Inhalt desselben einer genaueren Prüfung unterzieht. Dieser zerfällt nämlich in zwei Hälften, in die Erzeugnisse der Imagination und der eigentlichen Denkkraft. Jene sind die unvollständigen, unzusammenhängenden, einzelnen Ideen, welche eng an den vergänglichen Körper gefesselt sind und nur solange existieren, als er selbst dauert (V 21), also mit seiner Zerstörung ebenfalls vergehen; diese aber geniessen eines ewigen Daseins, sind jedoch nicht besondere, sondern gerade allgemeine Begriffe (II 40 Schol. 2), allgemein als Produkte der Vernunft und ganz besonders der intuitiven Erkenntnis, durch welche das göttliche Wesen angeschaut wird. Bilden aber diese die Bestandteile des ewigen Geistes, so wird auch seine Existenz eine allgemeine sein, und das Gefühl des Persönlichen vor dem Bewusstsein des Grossen und Ganzen zurücktreten, welches durch die Gemeinbegriffe ausgedrückt wird. Doch hier hat Spinoza der ewigen Seele einen kleinen Ueberrest von Persönlichkeit gelassen, indem er ihr bei ihrer Allgemeinheit immerhin einen Grad von Besonderheit anhaften lässt, und indem er es als die Aufgabe der dritten Erkenntnisart, welche sie auszubilden hat, bezeichnet, von der Idee der unendlichen Attribute „zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortzuschreiten", also vom Allgemeinen einen Schritt zum Besonderen zu thun.

3. Nachdem wir soeben von zwei Grundgedanken des spinozistischen Systems aus im Allgemeinen zu derselben Behauptung gelangt waren, werden wir sie drittens durch bestimmte Bemerkungen unseres Philosophen zu stützen suchen. „Das was allen gemeinsam ist", lautet ein Lehrsatz, „und was ebenso in einem Teile wie im Ganzen ist, macht nicht das Wesen irgend eines einzelnen Dinges aus" (II 37). Die Gemeinbegriffe also, aus denen der ewige Geist besteht, können nicht als Wesensbestandteile einem besonderen Modus angehören,

und daher muss unsere ewige Seele ein Allgemeines sein. Ebendahin führen auch die Worte: „Daher sind sie [die Ideen] inadäquat und verworren nur, sofern sie sich auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen beziehen“ (II 36 Dem.). Daraus schliesst man consequent, dass adäquate Ideen, und diese sind gerade das Ewige in uns, nie Teile eines einzelnen Geistes sein können, zumal da „alle besonderen Dinge zufällig und zerstörbar sind“ (II 31 Cor.). Ferner wird erklärt, dass man die Daseinsformen als wirklich begreife „entweder in Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort“, oder „als in Gott enthalten“ (V 29 Schol.). Hiermit wird also ein Gegensatz geschaffen zwischen der Existenz an einem bestimmten Orte und derjenigen in Gott, und da der ewigen Seele nur letztere zukommt (V 30), erstere aber die notwendige Voraussetzung für ein individuelles Dasein bildet, wird dieses auch hiernach dem Geiste nicht zugesprochen werden dürfen. Dann ist auch V 20 Schol. hier anzuführen. Im Anfange desselben sagt nämlich unser Philosoph: „Und damit habe ich das alles, was der Geist, blos an sich betrachtet, gegen die Affekte vermag, zusammengefasst“; zum Schluss aber wird bemerkt: „Und damit habe ich alles, was sich auf dieses gegenwärtige Leben bezieht, abgehandelt.“ Aus der Vergleichung dieser beiden einander so ähnlichen Äusserungen ergiebt sich klar, dass unsere Seele nur in dem vergänglichen Leben ein besonderes Wesen ist, in der Ewigkeit aber, wird man folgern, diese Sonderstellung aufgiebt. Ferner erwähnen wir folgende Aeusserung: „Der Mensch ist die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines anderen Menschen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit; und deswegen können sie ihrem Wesen nach vollkommen übereinstimmen, im Existieren aber müssen sie verschieden sein, und darum wird, wenn die Existenz des einen aufhört, noch nicht die des anderen aufhören, wenn aber das Wesen des einen zerstört oder falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des anderen zerstört werden“ (I 17 Schol.). Hier wird verschiedenen Einzelexistenzen, welche eben als solche vergänglich sind, ein ihnen Gemeinsames als ihr ewiges Wesen zu Grunde gelegt und somit ein Allgemeines gesetzt, in dem sie unterschiedslos zusammenfliessen, und welches im Bereiche des Denkens der unendliche Intellekt ist (n. V. 40 Schol.). Ebendieselbe Vorstellung ist es endlich, welche, auf die menschliche Seele bezogen, den Grundgedanken des II. Anhangs bildet (Sigw. Sp's. kurz. Trakt. S. 152 ff. vgl. das. S. 231), und die aus demjenigen sich ergiebt, was Spinoza im 12., an L. Meyer gerichteten Briefe über das Unendliche sagt. Dasselbe kann darnach durch keinerlei Mass, Zahl und Zeit ausgedrückt werden, und unsere Unklarheiten über diesen Punkt rühren eben daher, dass

wir es nicht als das erkennen, „dessen Teile, obgleich wir ein Maximum oder Minimum davon haben, wir doch keiner Zahl gleichsetzen und durch keine ausdrücken können". Wendet man das auf den unendlichen Intellekt an, so folgt, dass auch seine Teile, unsere ewigen Seelen, nicht gezählt werden können, auch nicht bis ins Unendliche hinaus. Dann aber können sie unmöglich eine persönliche Existenz besitzen, da diese einer Zählung zugänglich ist. Somit ergiebt sich auch aus der Fassung des Begriffs der Unendlichkeit direkt ein unpersönliches Dasein des menschlichen Geistes in der Ewigkeit.

Deuten diese Aeusserungen auf ein direkt unpersönliches Leben des ewigen Geistes hin, so fehlt es auch nicht an solchen, welche das Gegenteil zu behaupten scheinen. So sagt Spinoza: „Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist; sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der intellektuellen Liebe, womit Gott sich selbst liebt" (V 36). Was nun von der intellektuellen Liebe gilt, das hat auch auf das Ding Bezug, von welchem dieses Gefühl ausgeht, und so ist auch der ewige Geist des Menschen nicht als identisch mit dem unendlichen Intellekt Gottes, sondern als Teil, als Modifikation desselben gedacht. Andererseits aber soll gerade hervorgehoben werden, dass er in Gott sei, dass er sich mithin als Element einer unteilbaren Substanz zu fühlen habe. Damit jedoch wird wieder auf seine Unpersönlichkeit hingespielt. In demselben Sinne nennt Spinoza die Idee des Wesens unseres Körpers „einen gewissen Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes gehört und welcher notwendig ewig ist" (V 23 Schol.), und das ist es auch, was später erklärt wird: „Dass unser Geist, sofern er erkennt, ein ewiger Modus des Denkens ist, welcher von einem anderen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wiederum von einem anderen und so ins Unendliche, sodass alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Intellekt ausmachen (V 40 Schol.). Auch hier soll mehr als das Besondere, Persönliche gerade der Zusammenhang und die innige Verknüpfung unseres Geistes mit den übrigen Bestandteilen des unendlichen Intellekts betont werden. Darum wird endlich in V 39 behauptet: „Wer einen zu sehr Vielem befähigten Körper hat, der hat einen Geist, dessen grösster Teil ewig ist"; und im Scholion zu diesem Satze wird bemerkt: „Wer einen zu sehr Vielem geeigneten Körper hat, der hat einen Geist, welcher, an sich allein betrachtet, sich seiner, Gottes und der Dinge sehr bewusst ist." Daraus geht aufs Klarste hervor, dass der Zustand des ewigen Geistes nicht

nur ein Bewusstsein seiner selbst, sondern auch der göttlichen Substanz und der in ihr lebenden Wesen ist, denen gegenüber die Bedeutung seines eigenen Ichs auf ein Minimum herabsinkt.

Nach alledem wird man die eigentliche Meinung Spinozas über die Stellung der menschlichen Seele in der Ewigkeit dahin präzisieren können, dass zwar wiederholt das persönliche Moment hervortritt, dass aber sowohl die Grundsätze des Systems als auch die bei weitem überwiegende Anzahl der Aeusserungen Spinozas es gebieten, als seine eigentliche Meinung die unpersönliche Existenz des ewigen Geistes anzunehmen.[5]) Wo unser Denker das Gegenteil behauptet, da setzt er sich schon mit der Grundtendenz seiner Philosophie in Widerspruch, welche ihn unmittelbar dazu treibt, aus dem Reiche der Ewigkeit alles Bestimmte und Individuelle auszuschliessen; da folgt er anderen Quellen, deren Einfluss er jedoch nicht mit dem Geiste seiner Lehre zu versöhnen vermag.

c.

Spinoza hatte durch seine Definition der Ewigkeit einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dieser und der Dauer geschaffen, denn letztere ist ihm die Existenz des Dinges, sofern sie von einer äusseren Ursache abhängt, erstere, sofern sie ein Ding in sich, in seiner eigenen Natur enthält. Daher konnte er auch sagen, dass „die Ewigkeit durch Dauer oder Zeit nicht ausgedrückt werden könne“ (I. Def. 8. Expl., V 29 Dem.). Dieser Grundsatz, auf den menschlichen Geist angewendet, bestimmt, dass auch sein vergänglicher Teil mit dem unvergänglichen in keiner Verbindung stehen dürfe, sodass also das einem jeden denkenden Modus zugeteilte Mass des Sterblichen unwiederbringlich sterblich bleiben muss, und ein Uebergang zum ewigen Sein völlig ausgeschlossen ist.

1. Wie ist es dann aber möglich, dass der Menschengeist eine Ewigkeit erlangt, die nicht bereits von Urbeginn an in ihm vorhanden gewesen ist, dass kraft seiner Erkenntnis ein immer grösserer Teil von ihm ewig wird (V 38 Dem.)? Fliessen ihm die ewigen Ideen von aussen zu, so treten sie doch in einem bestimmten Zeitpunkte in ihm ein, vor welchem sie nicht in ihm gewesen sind, werden also schon damit unter dem Begriff der Zeit und der Dauer betrachtet und hören auf, wahrhaft ewig zu sein. Abgesehen davon aber vermag sie der Geist überhaupt nicht in einem bestimmten Augenblicke zu erfassen, da er als ewiger mit der Zeit nicht in Berührung tritt. Kommt ihm aber sein Zuwachs von innen her, indem Ideen aus seinem vergänglichen Teile sich in unvergängliche

verwandeln, so ist damit die Verbindung zwischen diesem und dem ewigen Teile hergestellt, was nach der Begriffsbestimmung der Ewigkeit niemals geschehen kann. Wird also letztere angewendet, so kann eine Vergrösserung des Umfangs der ewigen Seele nicht stattfinden. Mit der Zunahme an ewigen ist dann auch die Zunahme an adäquaten Ideen, welche ja sämmtlich ewig sind, und damit überhaupt die Gewinnung einer umfassenderen Erkenntnis ausgeschlossen, was Spinozas Lehren offenbar widerstreitet.

2. Erfordert schon die obige Betrachtung eine Verbindung des dauernden und ewigen Elements in unserer Seele, so wird dies noch klarer, wenn man näher auf das eingeht, welchem unsere Existenzformen anhaften, auf die Ideen. Diese sind nun teils inadäquat, teils adäquat und bilden darnach entweder die Imagination oder den Intellekt, von denen jene sterblich, dieser ewig ist (V 40 Cor.). Demnach geht die Existenz der Denkmodi auf die wahre oder falsche Erkenntnis zurück, welche sie enthalten. Beide aber stehen gerade nach Spinoza in keinem schroffen, positiven Gegensatz zu einander. Denn ausdrücklich wird betont, dass das Falsche an den Ideen nichts Positives sei, sondern in einem Mangel, einer fehlerhaften Beschaffenheit derselben bestehe (II 33, 35). Und in der That werden nach Spinoza nur verworrene d. h. weniger klare und durchaus klare, oder unvollständige und vollständige Erkenntnisse unterschieden, von denen jene einfach durch Vertiefung und Vervollkommnung des Denkens in die Reihe der letzteren erhoben, also aus der Dauer in die Ewigkeit versetzt werden.

3. Und zwar geschieht das durch den Verstand, die Vernunft im Sinne Spinozas (ratio), dessen Vorhandensein schon an und für sich einen lebendigen Widerspruch gegen die schroffe Trennung beider Existenzformen bildet. Seine Aufgabe ist es ja gerade, die Einzelvorstellungen, welche, für sich betrachtet, inadäquat sind, zusammenzustellen, und indem er ihre gemeinsamen und trennenden Merkmale feststellt, sie zu klaren Ideen umzugestalten (II 29 Schol.). Gäbe es nun keine Vermittlung, so wäre auch die Wirksamkeit des Verstandes, der bei unserem Philosophen eine nicht unbedeutsame Rolle spielt, vollständig aufgehoben.

Diese drei Punkte bilden einen schweren Angriff auf den Gegensatz der absoluten Scheidung zwischen ewiger und zeitlicher Existenz, eine Schwierigkeit, die wir aufzulösen nicht imstande sind, die wir aber auf eine allgemeinere und schon bekannte zurückzuführen vermögen. Schon oben (S. 38) mussten wir wahrnehmen, dass Spinoza nicht immer dem menschlichen Geiste dieselbe Stellung im göttlichen Intellekt einräumte, indem die Grundrichtung seiner Gedanken ihn

zwang, jenen im allgemeinen Denken ganz untergehen zu lassen, die Einwirkung einer fremden Quelle es jedoch veranlasste, dass er zuweilen auch seine persönliche Existenz betonte. Eine ähnliche Erscheinung tritt uns auch hier entgegen.

Die Begriffsbestimmung der Ewigkeit erfordert, dass das Ewige dem Dauernden streng entgegengesetzt werde. Indem aber unser Philosoph jenes als das göttliche, das vollkommene und allein reale Sein ansieht, hätte er folgerichtig dieses als etwas nicht Reales, nicht wirklich Existierendes und nur unserer Einbildungskraft Erscheinendes betrachten, damit aber das Dasein einer zeitlichen Welt gänzlich leugnen müssen. Soweit konnte indess Spinoza unmöglich gehen. Er hat es daher lieber aufgegeben, die Consequenz aus seiner Definition zu ziehen, um einerseits den dauernden Wesenheiten eine, wenn auch geringe Realität verleihen, andererseits aber im Denken überhaupt einen Uebergang von verworrenen, vergänglichen zu klaren, ewigen Ideen herstellen zu können. Bedenkt man nun, dass das ewige Sein das allgemeine, das zeitliche jedoch das besondere ist, so tritt auch hier wie bei den übrigen Fragen als die Grundursache aller Schwierigkeiten das Bestreben unseres Denkers hervor, die pantheistischen Prinzipien seines Systems mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, dem Einzelnen gegenüber dem Unendlichen eine Bedeutung einzuräumen, ein Versuch, der ihn zwar mit der wirklichen Welt versöhnt, seinen Gedanken aber die Folgerichtigkeit raubt.

III. Abschnitt.

Die bisherigen Ausführungen haben die Gedanken Spinozas über die Ewigkeit dargestellt und kritisiert, jedoch schon aus ihnen konnte man entnehmen, dass äussere Einflüsse seinen Lehren vielfach ihre Gestalt und Richtung gegeben haben. Und in der That hat unser Philosoph nicht in strenger Abgeschlossenheit und kühner Unabhängigkeit dieselben gewonnen und fortgebildet, es haben vielmehr zu verschiedenen Zeiten verschiedene philosophische Anschauungen auf ihn eingewirkt. Von ihnen werden für unseren Zweck vor allem die Ansichten der jüngeren Scholastik, des Descartes sowie der jüdischen und arabischen Religionsphilosophen in Betracht kommen, desgleichen die Philosophie des Giordano Bruno. Dagegen kann die Kabbala nicht berücksichtigt werden. Denn ihre Gedanken weisen zwar manche Berührungspunkte mit den spinozistischen Lehren auf, sind jedoch, soweit sie wenigstens unsere Frage betreffen, auch Bestandteile der arabischen und eigentlich jüdischen Religionsphilosophie, die dann mit viel grösserem Rechte als die eigentliche Quelle angesehen werden kann. Nach diesen Gesichtspunkten betrachtet, gestaltet sich in der Ewigkeitsfrage das Verhältnis Spinozas zu anderen Denkern in folgender Weise.

a.

Der Begriff an sich.

Das Eigentümliche des Ewigkeitsbegriffes, wie es in der echt spinozistischen Ethik hervortritt, beleuchtet am hellsten die Beziehungen Spinozas zur Scholastik seiner Zeit (Ueber sie vergl. Freudenthal: Sp. u. d. Schol. S. 104 f.), als deren Vertreter unter anderen Suarez, ferner Burgensdijk, Heerebord und Scheibler gelten können. Von ihnen haben:

1. Suarez in seinen Disputationes metaphysicae [D. m.],
2. Burgensdijk in den Institutiones metaphisicae [J. m.] und der Idea Philosophiae naturalis [J. Ph.]
3. Heerebord in den Meletemata Philosophiae [M. Ph.],

4. Scheibler in der Metaphisica [M.],
vor allem ihre philosophischen Ueberzeugungen niedergelegt.

Von welchem Einflusse sie nun hinsichtlich der Ewigkeit auf unseren Denker gewesen sind, erkennt man schon aus den cogitata metaphysica, jenem Werke, in welchem unser Denker im grossen Ganzen nur eine Zusammenstellung der scholastischen Ansichten seiner Zeit geben wollte. Indem nämlich in ihnen, wie (S. 10 f.) nachgewiesen ist, der Ewigkeitsbegriff seinem Inhalte nach zugleich vollkommen spinozistisch ist, wird unser Philosoph notwendig in diesem Punkte mit den zeitgenössischen Scholastikern die innigsten Berührungspunkte haben.

Und in der That kann dieser allgemeine Nachweis dahin vervollständigt werden, dass zu jeder Aeusserung Spinozas in Betreff des Ewigkeitsbegriffes Analoga in den Schriften des angeführten Philosophen zu finden sind. Bevor wir aber diese in ihrer Bedeutung für uns kennzeichnen, ist zu bemerken, dass dort der Begriff „Dauer" nicht mit dem gleichnamigen spinozistischen identisch ist, wie denn auch die Definition: „Das Verharren im Sein wird Dauer genannt" (M. I 16 [42]) oder „die Dauer ist die Continuität des Daseins" (J. m. I 21 [13]) mit derjenigen der Ethik nicht übereinstimmt (Eth. II Def. 5, 45 Schol.). Es ist also die scholastische Dauer bei Spinoza etwa dem Verlauf der Existenz gleichzusetzen. Dieses vorausgesetzt, werden wir in nachstehenden Punkten den Vergleich führen können.

1. Spinoza hält seine Ewigkeit für die Existenz, die zur Definition also zum inneren Wesen eines ewigen Dinges gehört (Eth. I Def. 8). Ebendasselbe behaupten auch viele seiner scholastischen Zeitgenossen, wenn sie sagen: „Die Ewigkeit aber schliesst in ihrem eigenen Begriff ein, dass sie eine einfach notwendige und ebenso von einer anderen unabhängige Dauer ist" (D. m. Disp. 50 Sect IV_{XIII}), oder: „es ist nämlich die Ewigkeit die Dauer des Seins selbst seinem Wesen nach" (das. Sect III_{X}), sie dauert kraft ihrer eigenen inneren Dauer" (das. Sect III_{II}) und sie ist es, „welche mit ihrem Wesen indentisch ist" (M. II 3 [359]). Diese Eigenschaft wird auch in vielen der folgenden Citate von ihr ausgesagt.

2. Darum scheidet unser Philosoph auf das Strengste die Ewigkeit von der Zeit oder Dauer, durch die sie nicht ausgedrückt werden kann (Eth. I Def. 8 Expl.). Mit derselben Entschiedenheit trennt aber auch die zu seiner Zeit herrschende Philosophie diese beiden Existenzformen, indem sie erklärt: „Wie einerseits das Fliessende die Zeit ausmacht, so macht andererseits das Beharrende die Ewigkeit aus, es sind nämlich Zeit und Ewigkeit zwei ganz verschiedene Masse. (M. Ph.

Disp. ex. Phil. sel. Vol. I 25_{IV}); „denn wenn wir den Hauptunterschied angeben wollen, so liegt er darin, dass die Ewigkeit eine Dauer durch sich, innerlich notwendig, von nichts abhängig und folglich überhaupt unveränderlich ist. . . . . Keine andere Dauer aber ist so notwendig, unabhängig und unveränderlich, da jede andere Dauer von einer äusseren Ursache ihren Ursprung hat und von ihr abhängt, kann sie nämlich durch die Macht derselben zu Grunde gehen. Das ist nun der erste und wesentlichste Unterschied . . . .“ (D. m. Disp. 50 Sect III_{IX}). Sodann zerfällt unseren Scholastikern die Dauer in eine geschaffene und ungeschaffene. „Die ungeschaffene Dauer ist die einfache oder im Wesen enthaltene Ewigkeit, geschaffen aber ist jede andere Dauer, welche nicht wahre Ewigkeit ist“ (das. Sect III_{I}). Der Unterschied ferner zwischen den ewigen und den ihnen am nächsten stehenden, gleichfalls permanenten Wesen besteht darin, dass jene „aus sich heraus sind“, diese „von einem Andern erhalten werden“ (das. Sect VIII_{III}).

3. Jede Art von Dauer aber ist es, sagt Spinoza, die wir der Ewigkeit absprechen müssen, auch die Dauer ohne Anfang und Ende (Eth. I Def. 8 Expl.). Aehnlich drückt sich Suarez aus. Man hat, meint er, unter „aeternum“ das verstanden, was „extra terminum“ im Sinne von „ohne Grenze“, d. h. „ohne Anfang und Ende“ sei. „Diese Bezeichnungen aber“, fügt er hinzu, „sind weniger genau, denn jene Dauer allein ist wahr und eigentlich „extra terminum“, welche durch sich selbst unfähig einer Begrenzung ist und durch ihren eigenen inneren Grund eine Unendlichkeit im Dauern einschliesst; und daher wird jene allein eigentlich und einfach Ewigkeit genannt“ (das. Sect III_{III}).

4. Nur Dauer ist nach Spinoza fähig gemessen zu werden, und das Mass derselben ist die Zeit. Mass und Zeit sind demnach lediglich Modi der Imagination, können mithin die Ewigkeit, welche durch den Intellekt allein begriffen wird, nicht ausdrücken (Ep. 12. v. Vl. II 42 f). Letztere, welche nur als unendlich erfasst werden kann, vermag daher nicht als grösser und kleiner gedacht oder in Teile zerlegt zu werden (das. S. 42). Nicht anders will sie aber auch die zeitgenössische Scholastik aufgefasst wissen. „Aus dem eigenen Begriff der Ewigkeit wird gezeigt werden können, dass die Ewigkeit nicht durch den Begriff des Masses ausgedrückt werden könne, also eigentlich kein Mass sei.“ „Sie sei unfähig zu erkennen, wie lange ein Geschöpf gedauert habe, und zwar sowohl wegen ihrer Unendlichkeit als auch wegen des Mangels an jeder Quantität, ohne welche wir diesen Massbegriff nicht erfassen“ (D. m. II Disp. 50 Sect IV_{III}); „und dieses ist der apriorische Grund, weswegen die Ewigkeit nicht

messbar ist, weil sie unendlich ist in Bezug auf die Dauer: was aber unendlich ist, das ist als solches nicht messbar." (das. Sect. IV$_V$); „die permanenten Dinge, welche nicht dem beständigen Flusse ihrer Teile ausgesetzt sind, werden an sich nicht durch die Zeit gemessen" (J. Ph. Disp. VII [4]).

5. Da für Spinoza die Ewigkeit nicht mess- und teilbar ist, kann man auch in ihr keine Zeitabschnitte unterscheiden, mithin „giebt es im Ewigen kein Wann, weder ein Vorher noch ein Nachher" (Eth. I 33 Schol. II). Ebenderselbe Gedanke tritt uns in der Zeitphilosophie entgegen, und zwar in folgenden Sätzen: „Die Dauer der Ewigkeit kann nicht unter der Kategorie des Wann stehen" (M II 12 [12]); „in der ewigen Sache, an sich betrachtet, giebt es nichts Vergangenes oder Zukünftiges, weder in seinem Sein, noch in seinem Wissen, noch in seiner Liebe" (D. m. II Dis. 50 Sect III$_{XI\ und\ XII}$). Heerebord hat besonders diese Seite hervorgehoben. Ihm ist die Ewigkeit „eine gegenwärtige, feste, bleibende Dauer . . . zum Unterschiede von der Zeit, in welcher es eine Folge des Früheren und Späteren giebt, . . . aber die Ewigkeit ist ganz zugleich einfach". Daher definiert er sie als „eine Dauer, immer gegenwärtig, ohne Anfang oder Ende, ohne ein Früher und Später . . ." (M. Ph. Disp. ex Phil. sel. Vol. I 25$_{IV}$).

6. Eine Existenz mit solchen Eigenschaften kommt aber nur einem Wesen zu, nämlich der Gottheit. Darum ist unserem Philosophen „die Ewigkeit das Wesen Gottes selbst" (Eth. V 30 Dem.), darum „können wir die Existenz der Substanz durch die Ewigkeit ausdrücken" (Ep. 12 v. Vl. II 41). Auch hierin ist eine Uebereinstimmung mit den Scholastikern seiner Zeit nicht zu verkennen. Genau wie bei Spinoza heisst es da: „Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst" (M. II 3 [102]) oder „die Ewigkeit ist das Unendliche realiter, dasselbe wie Gott selbst (das. 12 [12]), sie ist sein vollkommenes Mass „wie das Wesen Gottes selbst" (M. Ph. Disp. ex Phil. sel. Vol. I 25$_{III}$).

7. Endlich aber nennt Spinoza die Ewigkeit „den unendlichen Genuss des Existierens oder . . . des Seins" (Ep. 12 v. Vl. II 41), eine Aeusserung, welche jener Definition des Boëtius sehr ähnlich ist, die „bisher von allen Philosophen und Theologen angenommen worden ist" (M. Ph. Disp. ex Phil. Sel. Vol. I 25$_{IV}$). Sie lautet: „Die Ewigkeit ist der unendliche, ganz gleichzeitige und vollkommene Genuss des Lebens" (das. u. a.).

Diese Vergleichungen, die noch nicht den Anspruch machen, erschöpfend zu sein, zeigen zur Genüge, in welcher Abhängigkeit sich Spinoza in Bezug auf den Ewigkeitsbegriff von der christlichen Scholastik seiner Zeit befindet. Doch jene Abhängigkeit hat nicht schädlich auf ihn eingewirkt, indem sie ihn von dem geraden Gange seiner Gedanken ablenkte,

sondern vielmehr glücklich in die richtige Entwicklung seines Geistes eingegriffen, dieselbe gestützt und gefördert. Nur in einem Punkte ist er hier über seine scholastischen Zeitgenossen hinausgegangen, indem er die inhaltlich bereits getrennten Existenzformen auch dem Ausdrucke nach schied und die Dauer lediglich dem endlichen, vergänglichen Teile der Wesenheiten zuerteilte. Ob er aber gerade hinsichtlich dieser grundsätzlichen Unterscheidung von Ewigkeit und Dauer im Rechte war, kann wohl bezweifelt werden, denn was auch immer beide trennen mag, den Begriff der Existenz haben sie gemeinsam, und für diesen ist das Wort „Dauer" seinem eigentlichen Sinne nach ein durchaus passender Ausdruck, den man ohne Zwang der Ewigkeit als Prädicat beilegen kann. Dass übrigens Spinoza selbst seinen prinzipiell strengen Standpunkt nicht immer eingehalten hat, beweist z. B. der Umstand, dass er von einer „Dauer" des Geistes ohne Beziehung auf den Körper spricht (Eth. V 20 Schol. Ende), ein Ausdruck, welcher im spinozistischen Sinne nicht richtig ist, und durch das Wort „Existenz" ersetzt werden muss; dass er ferner erklärt „die Dauer" unseres Körpers hänge von seinem Wesen nicht ab (Eth. II 30 Dem.), als ob überhaupt nach ihm die Dauer eines endlichen Dinges von seinem Wesen abhängen könne. Uebrigens enthält die Grundstelle für die letztere Entlehnung (Eth. II Ax. 1) das richtige Wort „Existenz" (s. das.). Doch sieht man von alledem ab, so wird man doch behaupten müssen, dass Spinoza schon früh der Dauer in ihrer Gesammtheit eine untergeordnete Stellung der Ewigkeit gegenüber anwies, denn schon die cog. met. thun das in nicht misszuverstehender, scharf ausgeprägter Weise (I 4, II 1.). Und gerade darin liegt uns ein charakteristisches Beispiel vor für die Art, in welcher unser Philosoph seine cog. met. abzufassen beliebte. Hätte er sich streng und treu an seinen Zweck gehalten, ein Abbild der scholastischen Zeitphilosophie zu geben, so hätte er, wie diese es that, die Ewigkeit zwar den anderen Existenzformen gegenüberstellen, aber gleichwohl in den Begriff der Dauer als einen Teil derselben aufnehmen müssen. Jedoch durchdrungen von der ihm durch die Scholastik eingepflanzten Idee der vollkommenen Scheidung des ungeschaffenen Wesens und seiner Geschöpfe, glaubte er die Trennung auch formell durchführen zu müssen und that so Eigenes zu dem Empfangenen hinzu, auch da, wo er eigentlich nur die Meinung der Scholastik wiedergeben wollte. In analoger Weise werden vielleicht auch einige andere Fälle in dieser Schrift aufzufassen sein.

b.

Gott.

Hat soeben unsere Erörterung bewiesen, wie sehr Spinoza von der herrschenden Scholastik bestimmt wurde, so wird sich jetzt zeigen, dass er bei der Ewigkeit Gottes zumeist Descartes gefolgt ist. In drei Beweisen wird in der Ethik die Ewigkeit Gottes dargethan, von denen die beiden ersten gemeinsam auf den Satz zurückgehen, dass das Wesen der göttlichen Substanz Existenz einschliessen müsse. Der letztere Gedanke aber ist es, der bereits am Anfang des kurzen Traktates (I 1) die Existenz Gottes beweist, und der, wie schon Sigwart (Sp.'s neuentd. Tract. S. 8) und Trendelenburg (Hist. Beitr. III 310) bemerken, auf Descartes hinweist. Jener Philosoph hat ihn an mehreren Orten ausgesprochen (Princ. phil. § 14, Resp. ad prim. obj. S. 60). Besonders beachtenswert aber ist der Beweis, den er am Schluss der „Responsio ad secundas objectiones" (S. 89) für das Dasein Gottes giebt, denn dieser weist eine auffallende, fast bis auf den Wortlaut sich erstreckende Uebereinstimmung mit dem entsprechenden Beweise des kurzen Traktates auf, sodass hier unstreitig der Punkt liegt, in welchem Spinoza, jedenfalls bewogen durch die mathematische Beweisführung daselbst, an seinen Meister anknüpft. Aus dem Umstande nämlich, dass man klar und deutlich erkenne, dass in der Natur Gottes auch die Existenz enthalten sei, schliessen beide, dass er auch wirklich existieren müsse. Damit hat aber Spinoza ebensowenig wie Descartes die Ewigkeit Gottes bewiesen (vgl. S. 4), jedoch den Keim gelegt, aus dem sich dann mit Hilfe des aus der Scholastik genommenen Ewigkeitsbegriffes die beiden Beweise der Ethik entwickelten. Diese konnte somit unser Denker noch als sein Eigentum betrachten, obgleich sie in Descartes begründet waren, den dritten Beweis jedoch sprach er, indem er ihn in seinen Princ. phil. cart. (I 19) aufstellte, ausdrücklich seinem Lehrer zu. Doch diese Thatsache darf dem Quellenforscher nicht genügen, er hat jetzt noch zu fragen: Wie entwickelte Spinoza aus den Lehren seines Meisters diesen Ewigkeitsbeweis? Wer die Schriften des Letzteren zu diesem Zwecke durchsucht, wird darin nirgends einen solchen finden, und in der That war es nur eine kleine Bemerkung, welche unserem Philosophen das Material lieferte. In seinen Principia philosophiae (I 22) bemerkt Descartes: „Indem wir auf die uns eingeborene Idee desselben [d. h. Gottes] hinblicken, sehen wir, dass jener ewig ... sei." Also aus der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens, wie er in den vorangegangenen Ausführungen genannt worden war, folgt, dass er ewig sei, und wir, indem wir ihn als ein durchaus vollkommenes Wesen ansehen, müssen ihm notwendig

die Ewigkeit, die unendliche, unbegrenzte Existenz als eine Vollkommenheit beilegen. Thun wir das aber nicht, d. h. legen wir ihm nicht unbegrenzte, sondern begrenzte Existenz bei, dann hört er auf, das vollkommenste Wesen zu sein. Das ist der Gedankengang, wie er aus den obigen Worten sich ergiebt, und Spinoza ist ihm in seinem Beweise ganz gefolgt. Nur am Schlusse schlägt er einen anderen Weg ein, indem er fortfährt: „Wenn wir ihm [d. h. Gott] eine begrenzte Existenz zuerteilen, so müssen die Grenzen seiner Existenz notwendig, wenn auch nicht von uns [vielleicht zielt gerade diese Bemerkung auf die obige Auslegung der cartesianischen Worte hin], so doch wenigstens von Gott selbst erkannt werden, weil er die höchste Intelligenz ist; dann aber wird Gott über jene Grenzen hinaus sich d. h. das höchst vollkommene Wesen als nicht existierend erkennen, was widersinnig ist. Darum u. s. w.“ Diese Fortsetzung hat unstreitig den Vorzug, schärfer den Widersinn des Gegenteils hervorzuheben, liegt aber schon nicht mehr im einfachen geraden Sinn der cartesianischen Erklärung, sondern ist ein origineller Zusatz, zugleich aber wiederum (vgl. S. 45) ein interessantes, charakteristisches Zeichen für die Art, in welcher Spinoza in den Princ. phil. cart. die Lehre seines Meisters verarbeitete und wiedergab.

Was endlich den im kurzen Traktak an zweiter Stelle (I 2) ausgeführten Beweis für die Ewigkeit Gottes anbetrifft, so lässt sich für ihn bei Descartes kein Analogon finden, da dieser bei seinen Gottesbeweisen stets die Idee Gottes zu Grunde legt. Jedoch der Ausgangspunkt desselben, dass die Wesenheiten ewig seien, ist durchaus auch die Ansicht des französischen Philosophen, welcher sagt: „So glaube ich nicht, dass die Wesenheiten der Dinge und jene mathematischen Wahrheiten, welche von ihnen selbst erkannt werden können, von Gott unabhängig seien, sondern ich glaube nichtsdestoweniger dass sie selbst, weil Gott es so gewollt, weil er es so angeordnet hat, unveränderlich und ewig seien“ (Resp. quint. S. 72). Daher steht nichts der Annahme entgegen, dass Spinoza, diese Meinung sich aneignend, daraus selbst seinen Beweis gebildet hat. Er hat ihn aber bald wieder fallen lassen, denn wir finden ihn in seinen anderen Schriften nicht mehr wieder.

Aus der Ewigkeit der göttlichen Substanz folgt die Ewigkeit ihrer Attribute, wie sie unser Denker auffasst, so selbstverständlich und notwendig, dass für sie eine andere, ausserhalb des Systems liegende Quelle nicht aufzusuchen ist, zumal da der Begriff des Attributs von Spinoza in einer von der bisherigen Philosophie durchaus abweichenden Weise be-

stimmt worden ist. Aus letzterem Grunde ist es auch begreiflich, dass unser Philosoph schon im kurzen Traktat den Kampf aufnimmt gegen die von den christlichen Dogmatikern und jüdischen Religionsphilosophen festgehaltene Ansicht, welche Begriffe wie „ewig" zu den Attributen Gottes rechnet (Tr. br. I 7). Um so eigentümlicher aber wirkt dann die Thatsache, dass er selbst die Ewigkeit als das Wesen Gottes betrachtet (Eth. V 30 Dem.), ihr also eine Definition giebt, welche derjenigen des Attributes ganz gleicht.

c.

1. Die Welt.

Die Daseinsformen insgesammt bilden die gewirkte Natur, oder sie sind, um mit dem kurzen Traktat zu sprechen, die Geschöpfe Gottes. Von den unendlichen Modi aber, welche die höchsten Bestimmungen der Substanz bilden, so z. B. von der Bewegung in der Ausdehnung und vom Verstand im Denken behauptet derselbe Traktat, dass sie seit aller Ewigkeit von der Gottheit geschaffen seien. Somit also nimmt Spinoza in seiner ersten Schrift eine Schöpfung von Ewigkeit her an, und es wird sich fragen, welchen Anschauungen er diese seine Meinung entlehnt hat.

Sowohl Descartes als auch die zeitgenössische Scholastik können in diesem Punkte auf ihn nicht eingewirkt haben, da beide Teile mit Entschiedenheit eine Schöpfung in der Zeit annehmen. Viel eher aber wird die jüdische Religionsphilosophie hier in Betracht kommen, welche nicht so einhellig eine absolut zeitliche Erschaffung der Welt behauptet und selbst da, wo sie dies thut, durch ausführliche Darlegung und Untersuchung der entgegengesetzten Ansicht unserem Denker wichtige Anknüpfungspunkte bieten konnte. Schon der Hauptvertreter derselben, Maimonides (Über sein Verhältnis zu Sp. vgl. Joël: Zur Genesis der Lehre Sp. s.) hat in breiter Ausführlichkeit die Schöpfungsfrage behandelt (More Nebokhim II 13—25), Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt genau gegen einander abgewogen, um lange Zeit beide für gleich möglich und denkbar anzusehen und zum Schluss erst der letzteren nur ein wenig mehr Beweiskraft zuzuerteilen als der ersteren (More II 16).

Von den Anschauungen der Philosophen entwickelt er auch diejenigen des Aristoteles, welcher die Ewigkeit des Universums verficht (M. II 13), und unter den vorgeführten Beweisen des griechischen Denkers befindet sich jener von der Ewigkeit der Bewegung (M. II 14), welche auch der kurze Traktat ausdrücklich betont (vgl. Trend.: Hist. Beitr. III 395). Desgleichen ist auch von Intelligenzen die Rede, die von Gott

abhängen, und die letzte derselben, „der wirkende Verstand“ genannt, hat mit dem unendlichen Verstand Spinozas grosse Aehnlichkeit. [Beide sind denkende Wesenheiten, beide unendlich, beide umfassen die Vorstellungen alles Seins, beide hängen direkt von Gott ab, wobei freilich Spinoza die zu seiner Zeit unbrauchbar gewordene Sphärentheorie des Maimonides, derzufolge dem göttlichen Intellekte erst die zehnte Stufe nach der Gottheit zukam, fallen liess, beide endlich bilden aus sich die endlichen aber ewigen Geister.] Demnach konnte unser Philosoph von der Ewigkeit jenes leicht zu derjenigen seines göttlichen Intellekts geführt werden. Abweichend von Maimonides erklärt ein anderer jüdischer Religionsphilosoph, Gersonides, die Materie für ewig (Milchamoth Adonaj Th. 6), und endlich ein dritter, Chasdai Kreskas, lehrt sogar, wie man mit Joël (Sp. s. theol. pol. Trakt. VII) annehmen muss, die ewige, mit Notwendigkeit erfolgte Schöpfung des Alls (Or Adonaj III 1_5). Die Erinnerung an diese Lehren und an die damit zusammenhängenden Erörterungen hat jedenfalls bestimmend auf unseren Denker eingewirkt, sodass er im Gegensatz zu Descartes und der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie ein Entstandensein des Universums seit Ewigkeit her behaupten konnte. Wenn ferner Spinoza in der Ethik das notwendige Folgen der unendlichen Modi, also der geschaffenen Natur, aus Gott annimmt und daraus die Ewigkeit derselben erweist, so wird man vielleicht an die Worte des Kreskas (a. a. O.) denken können, dass nämlich eine Schöpfung aus Notwendigkeit nur zu verstehen sei, wenn sie als eine ewige begriffen werde, oder auch Maim. damit vergleichen, welcher die ewige Notwendigkeit der Welt und ihrer Gesetze darum glaubt verwerfen zu müssen, weil dadurch die Grundlagen der Religion und die Wunder aufgehoben würden (M. II 25), ein Grund, welchen unser kritischer Philosoph, wie der theol. pol. Traktat lehrt, keineswegs gelten lässt; massgebenden Einfluss jedoch auf jenen Gedanken wird man diesen Quellen nicht zugestehen können, da derselbe dem innersten Wesen des spinozistischen Systems entspricht, und auch ohne sie zustande gekommen wäre.

2. Der Mensch.

Wenden wir uns nun von der Ewigkeit der unendlichen zu derjenigen der endlichen Modi und zwar des Menschen, und suchen wir auch hier die Vorbilder für die Anschauungen unseres Philosophen aufzufinden.*)

*) Die folgenden Darlegungen geben mehr in grossen Zügen die Ansicht des Verfassers bezüglich der hier hergehörigen Quellen wieder. Eine ausführlichere, bis in die kleinsten Einzelheiten sich erstreckende Behandlung und Begründung derselben erscheint nicht zweckmässig bei einer Abhandlung, in welcher der Abschnitt von der Ewigkeit der menschlichen Seele nur einen kleineren Bruchteil bildet

1. Früher bereits (S. 33 ff.) ist ausführlich dargethan worden, dass die eigentliche, der Grundrichtung des spinozistischen Denkens entsprechende Ansicht nur in der rein unpersönlichen Existenz des Menschengeistes im ewigen Leben erblickt werden muss. Darnach also verliert unsere Seele als ewige jeden Schein der Besonderheit, sie löst sich auf und verschwindet in dem unendlichen Denkmodus, dem göttlichen Intellekt, eine Ewigkeit des menschlichen Geistes an sich giebt es nicht. Andrerseits aber konnte nicht geleugnet werden, dass viele Aeusserungen Spinozas auch das persönliche Moment hervortreten lassen, sodass sich uns hier das Ringen zweier Anschauungen darstellt, von denen nur die erstere der eigentümlichen Denkweise unseres Meisters angehört. Die letztere wird daher wohl von einer äusseren Quelle abzuleiten sein, und diese ist in der Theologie, Schulphilosophie und dem allgemeinen Glauben seiner Zeit zu suchen, welche einmütig die individuelle Fortdauer unserer Seele behaupteten. Einer solchen Macht, welcher vor ihm schon Descartes, nach ihm auch der geniale Leibniz so manches Opfer gebracht hatten, vermochte unser Denker nicht ganz zu widerstehen, und sowie er unter ihrem Einflusse im kurzen Traktat von einem unkörperlichen Gotte redete (S. 88) und noch in der Ethik dem Körper nicht in gleicher Weise wie dem Geiste Ewigkeit verlieh (S. 28 f.), wie er endlich, beinflusst durch die mittelalterliche Scholastik, den Begriff der idea Dei in widerspruchsvoller Weise bestimmte (Freudenthal: Sp. u. die Schol. S. 134), so hat er auch hier nur unter dem Drucke der ihn umgebenden herrschenden Ansicht, vielleicht auch den Bedürfnissen seines Herzens Folge leistend, zuweilen die Persönlichkeit des ewigen Geistes betont.

2. Was nun Wesen, Ziel und wahre Thätigkeit des menschlichen Intellekts anbetrifft, so folgt Spinoza hierin vielleicht vor allem dem jüdischen Religionsphilosophen Maimonides, der sich wiederum in diesem Punkte in Uebereinstimmung mit der arabischen Philosophie befindet (Joël: Zur Gen. S. 66). Denn wie unser Philosoph lehrt auch Maim.: „Die Natur des Geistes und seine Wesenheit ist Erkenntniss“ (More II), und überall in seinen Schriften betont er, dass nicht die Einbildungskraft, sondern das Denken den Wert des Menschen ausmache; sie ist das Ziel seines Lebens (M. III 8), und wegen der Vernunfterkenntnis heisst es von ihm: „Im Bilde Gottes schuf er ihn“ (Miloth. Higgajon C. 9, M. II). Insbesondere aber hat er die Gotteserkenntnis zu pflegen, denn „die vierte Art, die wahre menschliche Vollkommenheit, tritt dann ein, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, d. h. die Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten erwirbt und hierdurch zu richtigen Erkenntnissen in den göttlichen Dingen gelangt. Das ist sein höchster Zweck, das macht den Menschen wahrhaft vollkommen,

das gehört ihm allein an, darum erlangt er die Unsterblichkeit, und dadurch wird der Mensch erst zum Menschen" (M. III 54 vgl., III 51 u. 8).

3. Doch auch in seiner Anschauung von der Vereinigung unserer Seele, wie sie besonders im Tr. br. II 22 (6,7) u. 23 ausgesprochen ist, zeigt Spinoza grosse Aehnlichkeit mit Maimonides. Das Dasein unseres Geistes in diesem Leben, lehrt Letzterer, besteht in der Vereinigung mit dem Körper, aber gerade sie ist es, welche uns den Lastern, Leidenschaften und überhaupt der Vergänglichkeit unterwirft (M. III 8). Dem allen entflieht unsere Seele, wenn sie sich durch die Kraft des Denkens zu ihrem Schöpfer erhebt. „Darum wird, wenn sich der Stoff, welcher aus den Elementen gebildet ist, trennt und die Seele [d. h. ihr sinnlicher Teil] zu Grunde geht, weil sie nur mit dem Körper existiert und bei allen ihren Thätigkeiten des Körpers bedarf, die Form [d. h. die denkende Seele] nicht vernichtet, weil sie bei ihren Thätigkeiten der [sinnlichen] Seele nicht bedarf, sondern sie erkennt den Schöpfer des All und besteht in alle Ewigkeiten" (Jessode Hatthora C. 4,9). „Denn es giebt Menschen, deren ganzes Streben es ist, das ewig Beständige zu erforschen und zu erwählen, welche nur die höhere Weisheit und die wahre Einsicht in alle Dinge zu erlangen suchen und die Vereinigung mit dem göttlichen Geiste, der über sie ausströmt und von dem diese Form [d. h. ihr denkender Geist] herrührt" (M. III 8). Dieser Gedanke der Vereinigung mit Gott, der gerade im kurzen Traktat eine Rolle spielt, wird im More öfter und in verschiedenen Ausdrücken wiederholt. So heisst es: „Solche [d. h. die Vernunftwahrheiten begreifende] Menschen stehen mit Gott in ewiger Gemeinschaft" (das.) oder: „Die Vernunft, welche von Gott auf uns ausströmt, bildet das Band zwischen uns und ihm" (M III 51). Er wird ferner durch ein Gleichnis dargethan, demzufolge unser Verhältnis zu der Gottheit als das eines Königs zu seinen Unterthanen hingestellt wird, von denen die einen in grösserer, die anderen in geringerer Entfernung von ihm sich aufhalten (das. Anfang). „Wer aber mit all' seinem Denken nach Vervollkommnung in göttlichen Erkenntnissen strebt, sich der Gottheit ganz weiht, sein Denken von anderen Zielen abwendet und alle seine Geisteskräfte dazu verwendet, das Seiende zu prüfen, um von ihm einen Schluss auf Gott zu ziehen und möglichst zu erkennen, wie er darüber waltet, der gehört zu denen, welche in den Palast des Königs gelangt sind (das.); „die aber von den göttlichen Dingen entweder die Wahrheit selbst erforschen oder sich ihr wenigstens nähern, sind diejenigen, welche sich beim Könige im Palaste befinden" (das.). Jene Verbindung nun hat der jüdische Denker des Näheren jedenfalls als das Eingehen des

Geistes in Gottes „wirkenden Verstand“ aufgefasst. Denn dieser ist es, durch dessen „Ausströmen“ unser Geist seine ewigen Wahrheiten erlangt, der, indem er sich über uns ergiesst, unseren Verstand zu einem unvergänglichen gestaltet (M. II 12 Ende, 36, 37). In ähnlicher Weise stellt sich auch unser Philosoph den Zusammenhang der endlichen Geister mit der denkenden Substanz (Sigwart: Kurz. Trakt. S. 59 Anm. 15) d. h. der unendlichen Idee (das. S. 158 [17]) oder dem unendlichen Intellekt (Eth. II 43 Schol., V 40 Schol.) der Gottheit vor, welche, wie schon (S. 49) erwähnt, mit dem wirkenden Verstand auffallende Uebereinstimmung zeigen.

Die Lehre von der Vereinigung der menschlichen Seele mit dem wirkenden Verstande wird übrigens auch von fast allen arabischen Philosophen, so von Al-Farabi oder Ibn Sina u. a. ausgesprochen (Ricardou: de immort. an. ap. Sp. 34f), vor allem aber ist es Averroës, jener pantheistische Erklärer des Aristoteles, der ihr Ausdruck gegeben hat [Bd. X Vened. 1560 De animae beatitudine (S. 353 ff.) u. de connex. int. abstr. c. hom. (S. 358 ff.)]. Nach ihm ist der Menschengeist nichts anderes als eine Modification des göttlichen Verstandes selbst, welche als Anlage ein Einzeldasein führt. Seine Aufgabe ist es, durch Speculation sich desselben zu entledigen und restlos in den „wirkenden Verstand“ aufzugehen. Die Ansicht dieses Philosophen kann zwar nicht durch Maimonides selbst zu unserem Philosophen gedrungen sein, da er Averroës nicht benutzt hat (Renan: Averroës et l'Averroisme S. 178), wohl aber durch dessen Commentatoren oder durch den jüdischen Religionsphilosophen Gersonides, dessen Argumenta de aeternitate z. B. sich nach dem Berichte Schullers in dem von Spinoza selbst angefertigten Bücherverzeichnisse befunden haben (L. Stein: Leibn. und Spin. S. 287). Gersonides handelt im ersten Teile seines Werkes Milchamoth. Adonaj eigens und ausführlich über die Unsterblichkeit der Seele und setzt daselbst auch die Meinung des Averroës auseinander (Joël: Levi b. Gerson S. 26). Eine ausserordentliche Verwandtschaft der letzteren mit derjenigen Spinozas ist nicht zu verkennen. Der Ansicht des Maim. gegenüber enthält sie noch ein weiteres gemeinsames Merkmal, nämlich die Unpersönlichkeit des ewigen Geistes (Munk: Guide deségarés S. 434 f., Renan a. a. O. S. 179) und kann daher ebenfalls für unseren Denker mitbestimmend gewesen sein. Doch ausser, dem genannten Wege giebt es noch andere, auf welchen die averroistische Lehre zu unserem Philosophen gedrungen sein könnte. Bei den grossen Peripatetikern des Mittelalters, bei Albertus Magnus und ganz besonders bei Thomas, von Aquino, fand sie nämlich eingehende Würdigung. Beide setzten sich mit ihr in ihren Schriften

wiederholt auseinander und schrieben sogar gegen sie besondere Abhandlungen, mit dem gemeinsamen Titel: De unitate intellectus contra Averroïstas, in denen sie mit dialektischer Gewandtheit die individuelle Unsterblichkeit der Seele verfochten (Renan: a. a. O. S. 232 f., 239 f.). Ferner aber war um das Jahr 1500 in der Schule zu Padua unser Problem zu einer brennenden Frage geworden, welche das philosophische Leben Oberitaliens beherrschte, und die Gelehrten in die beiden Heerlager der Alexandristen und Averroisten teilte (Renan: a. a. O. S. 355 f.). Von beiden Punkten ging eine Bewegung aus, deren Spuren — und das ist ganz besonders bei den Erörterungen des Thomas von Aquino wahrscheinlich — wohl bis zu Spinoza gelangt sein und auf ihn eingewirkt haben können.

4. Aus dem Eingehen unseres Geistes in den göttlichen Intellekt folgen für ihn gewisse vollkommene Wirkungen, deren Bestimmung von Seiten unseres Denkers ebenfalls auf äussere Einflüsse zurückweist. Sie finden sich zunächst in ähnlicher Weise schon bei Maim. So die bereits genannte ewige Dauer des Geistes selbst, indem „seine Erkenntnis alsdann ewig und unveränderlich bleibt“ (M. III 51), sodann die Freude und Befriedigung, denn „sobald das Feuer der Leidenschaften sich abkühlt, wird der Geist stark, sein Licht heller, und seine Erkenntnis rein, sodass er sich freut über das, was er erkannt hat“ (das.), ferner die intellektuelle Liebe, welche in den Worten klar ausgesprochen ist: „Schon oft haben wir nachgewiesen, dass die Liebe sich nach der Erkenntnis richtet“, oder „die Vernunft, welche Gott auf uns ausströmt, bildet das Band zwischen uns und ihm. Befestigt wird dieses Band nur dadurch, dass du dich seiner zur Liebe Gottes bedienst“, und endlich die reine Denkthätigkeit, indem unser ewiger Geist ein Teil des „wirkenden Verstandes“ ist.

Der wichtigste dieser seelischen Zustände ist für Spinoza die ewige intellektuelle Liebe, deren nähere Bestimmungen aber noch mit den Lehren anderer Denker grosse Verwandtschaft aufweisen. So wird man an Heerebord denken, der in seinem Collegium ethicum z. B. sagt: „Indem wir Gott und Gottes Eigenschaften erforschen, vereinigen wir uns mit Gott; indem wir den Erkannten lieben, werden wir aufs Innigste mit ihm vereint“ (S. 40), oder: „Eine Liebe zu Gott kann es nicht geben, wenn nicht schon seine Erforschung vorangegangen ist“ (S. 41), (Sigwart: Sp.'s kurz. Tr. S. 222 f.). Vorzüglich aber wird Giordano Bruno hier genannt werden müssen, dessen Uebereinstimmung mit den entsprechenden Sätzen des kurzen Traktats im Einzelnen von Sigwart (Sp. neuentdeckter Tr. S. 128 ff.) nachgewiesen wurde. Wenn

schliesslich Spinoza als die dem ewigen Geiste eigentümliche Art des Denkens gerade das intuitive bezeichnet, so findet man auch hierfür sowie für die besondere Definierung desselben Parallelstellen bei Bruno (Sigwart: das. S. 124).

5. Endlich aber ist noch eine Eigenschaft zu beachten, welche Spinoza unserem Geiste zuerteilt, dass er nämlich nicht erst nach dem Tode, in einem zukünftigen oder gar jenseitigen Leben Ewigkeit und Seligkeit erlangt, sondern schon in den Augenblicken, in welchen er denkend das Wesen der Dinge erfasst, und dass er das letztere nicht unter dem Gesichtspunkte der Zeit als ein vergangenes oder zukünftiges, sondern als ein immer und ewig gegenwärtiges Erkenntnisobjekt betrachtet. Dieser Gedanke ist freilich an sich nicht neu, er ist bereits bei Epicur angedeutet (D. L. X. 135, Usener: Epicurea S. 66) und wird auch sonst in der Renaissance, z. B. von Giordano Bruno (Opp. it. II 341, 425), mehr oder weniger klar ausgesprochen, nichtsdestoweniger aber lehrt eine tiefere Einsicht in die Philosophie Spinozas, dass er hier nicht einer äusseren Anregung entsprang, sondern innerhalb des Systems, aus der Entwicklung des spinozistischen Denkens hervorging. Er folgt nämlich notwendig aus der Gestaltung des Begriffs der Ewigkeit, wie wir sie im ersten Abschnitte kennen gelernt haben. Darum ist es natürlich, dass er im kurzen Traktate noch nicht hervortritt, denn dort ist Ewigkeit noch nicht zeitlose, stets gegenwärtige Existenz, und dass erst spätere Schriften, besonders aber die Ethik dem Menschengeist diese Fähigkeit beilegen, welche ganz seiner Ewigkeit entspricht.

Schluss.

Aber wenn auch unser Denker in dem leztgenannten Punkte seinen eigenen Weg ging, so steht doch fest, dass er fast im ganzen Gebiete des Ewigkeitsbegriffes die Arbeiten früherer Philosophen mehr oder weniger benutzt und in manchen Punkten sogar der allgemeinen Volksanschauung Zugeständnisse gemacht hat. Das raubt zwar seinen Ewigkeitslehren die Originalität, würde ihm jedoch nicht zum Vorwurf gereichen, wenn er die empfangenen Elemente mit den Grundsätzen seines Systems und der Vernunft in Einklang gebracht hätte.

Jedoch die mannigfachen Widersprüche, welche sich uns in einzelnen, nebensächlichen, wie in wichtigen, grundlegenden Ansichten offenbarten, lassen die vielgerühmte Folgerichtigkeit des spinozistischen Systems in einem bedenklichen Lichte erscheinen. Der alles tragende Begriff der Ewigkeit, wie er in der Ethik hervortritt, entbehrt zwar nicht eines höheren, edleren Wertes als die gewöhnliche Fassung desselben, ist jedoch schon an sich als völlig unhaltbar erkannt worden. Mit ihm aber fielen alle Ewigkeitsbeweise Gottes, von denen einer sogar nicht spinozistisch geführt war, die anderen auf denselben falschen Grundgedanken zurückgingen. Die behauptete ewige Existenz der unendlichen Modi hat unser Philosoph von vornherein gar nicht darzuthun versucht, und sie ist auch mit unserer Definition nicht zu erschliessen; ebenso stellten sich der Ewigkeit des Menschengeistes unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Damit jedoch sind die Grundlagen der gesammten Ewigkeitslehre erschüttert, und das scheinbar unzerstörbare Gebäude von Lehrsätzen hat sich an vielen Stellen und schon in seinem Fundamente als schadhaft erwiesen.

Aber ist auch eine logisch tadellose Begründung der Sätze über das Ewige nicht gelungen, so kann doch ihr

ethischer Wert, der sich besonders auf Spinozas Anschauungen von dem Menschengeiste gründet, nicht übersehen werden. Zwar wird es uns auch da kaum befriedigen zu hören, dass unser eigenes Ich im ewigen Leben ganz zu sein aufhören, die unpersönliche Existenz der Lohn unserer Geistesarbeit sein soll, dass ferner lediglich die Erkenntnis die Quelle unserer Seligkeit bildet, die edle That jedoch ohne Bedeutung ist; indessen hat der Gedanke immer etwas Anziehendes, Erhebendes an sich, in der Gottheit zu leben und vereint mit ihr solch' vollkommener und beglückender Gefühle teilhaftig zu werden, wie sie am Schlusse der Ethik geschildert sind.

Anmerkungen.

S. 16. [1]) Dass hier von zwei Substanzen die Rede ist, lässt noch nicht den Schluss zu, dass damit die Existenz zweier realiter verschiedener Substanzen eingeräumt wird, denn der Ausdruck „Substanz" wird noch im kurzen Traktate bisweilen statt „Attribut" gebraucht, obgleich ebendaselbst schon bewiesen worden ist, dass es nur eine einzige Substanz nämlich Gott oder die Natur gebe (Th. I 2 [12]).

S. 28. [2]) Es ist nicht zu leugnen, dass die zweite Erkenntnisart in der Ethik eine schwankende Stellung einnimmt, denn während ihr im II. Buche (P. 41 ff.) ein der unmittelbaren Erkenntnis ebenbürtiger Platz eingeräumt wird, kommt sie im V. Buche fast gar nicht vor. Diese Thatsache erscheint zwar als eine Inkonsequenz, ist aber dadurch zu erklären, dass im II. Buche, wo es gilt, die wahren Ideen von den falschen zu scheiden, der Verstand in Betracht gezogen wird, da ja seine Aufgabe gerade darin liegt (Eth. II 40 Schol 2, III, 29 Schol.), im V. Buche jedoch, wo der Kampf bereits vorüber ist, die inadäquate Idee als schädlich verworfen wird, und die adäquate allein das Feld behauptet, wird auch der Verstand zurückgesetzt und das intuitive Denken herrscht allein. Nur zweimal tritt er auf den Plan (V 7, 38), aber dann auch mit ihr die Affekte, die er abzuwehren bestimmt ist Der Verstand ist seiner Natur nach die Erkenntnis, welche gleichsam zwischen den wahren und falschen Ideen stehend, ersteren zum Siege und zur Ewigkeit verhilft, das Wesen der dritten Erkenntnisart aber besteht darin, lediglich unter adäquaten Ideen zu wohnen (Eth. II 40 Schol. 2 IV). Nichtsdestoweniger ist es unzweifelhaft, dass auch seinen Produkten gleich denen der obersten Erkenntnis die Ewigkeit zukommt, sind sie doch ebenso wahr und adäquat wie jene. Ja eine gelegentliche Bemerkung spricht das ausdrücklich aus: „Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnisart erkennt, ein um so grösserer Teil von ihm bleibt übrig" (V 38 Dem.). Nur der Umstand, dass das V. Buch in seinem zweiten Teile von dem Leben des Geistes in der Ewigkeit spricht, dieses aber lediglich von klaren Ideen erfüllt ist und nicht durch verworrene gestört wird, also des Eingreifens des Verstandes gar nicht bedarf, hat bewirkt, dass sein Begriff dort keine Aufnahme fand, aber, wie aus dem angeführten Satze hervorgeht, als ewig vorausgesetzt wurde.

S. 28. [3]) Hierbei muss der Widerspruch auffallen, in welchem Eth. V 36 Cor. und Schol. mit Eth. V 17 Cor. stehen, denn während dort mit aller Bestimmtheit eine Liebe Gottes zum Menschen angenommen wird, ist hier zu lesen: „Gott liebt genau genommen niemanden (vgl. auch Eth. V 19). Dieser Widerspruch tritt um so schärfer hervor, als einerseits die letztere Anschauung mit derjenigen des kurzen Traktates (II 24 [2] [3]) übereinstimmt, andererseits auch die erstere durch verschiedene Aeusserungen gesichert ist. Es kann daher nur eine Meinungsänderung unsereres Philosophen stattgefunden haben. Und diese ist auch auf natürliche Weise zu erklären. Schon seiner ursprünglichen, in Eth. V 17 Cor. vertretenen Ansicht zufolge spricht Spinoza

nicht ganz gewiss, sondern nur „genau genommen (proprie loquendo)" das Gefühl der Liebe der Gottheit ab, und meint in Eth. V 19, dass der Mensch es nicht „verlangen (conari)" könne, dass Gott ihn widerliebe. Er gebraucht also Ausdrücke, welche sein Schwanken in diesem Punkte verraten. Und in der That hat er, nur genötigt durch den Gedanken, dass der Gottheit kein Gefühl, weder ein freudiges, noch ein schmerzliches beigelegt werden dürfe (V 17), diese Behauptung aufgestellt, während ihn andere Erwägungen von jenem Schlusse entfernten. Letztere mussten ganz naturgemäss an den Stellen in den Vordergrund treten, in denen er das glückselige Leben unseres ewigen Geistes behandelt. Denn hier, wo ihn sein warmes Gefühl fortreisst, und das Streben deutlich erkennbar ist, unseren Zustand in der ewigen Welt in möglichst glänzenden Farben zu schildern, konnte er leicht auch eine Liebe Gottes zum Menschen lehren und die entgegengesetzte Ansicht ausser Acht lassen, der seine augenblicklichen Empfindungen widersprachen und die er auch früher nur in zweifelhafter, wenig entschiedener Weise behauptet hatte. Es ist ihm sogar möglich, hier (V 35 f.) dasselbe durch mathematischen Beweis zu erhärten, was er früher (V 17) auf demselben Wege zurückgewiesen hatte.

S. 29 [4]) Durch die Art der Entwicklung, die nach obiger Darstellung der Ewigkeitsbegriff genommen hat, wird in schlagender Weise die Ansicht widerlegt, nach welcher Spinoza seine Ewigkeit aus der Erfahrung aufgelesen und zwar einfach durch Beziehung auf die endlichen Dinge und Weglassen der Zeitbestimmung gewonnen habe (Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik Bd. I S. 180); denn aus dem Gesagten geht klar hervor, dass die Bestimmung der Ewigkeit auf dem gerade entgegengesetzten Wege erfolgte. Spinoza hatte nicht Einzeldinge sondern das göttliche Wesen vor seinem Geiste, als er ihren Begriff schuf. Es stand ihm fest, dass die Existenz Gottes, welche zu seinem Wesen gehört, allein die wahrhaft ewige sei, und so bildete er aus ihr seinen Begriff der Ewigkeit. Dieser bezog sich daher anfangs nur auf die Gottheit und stellte sie sogar in den cog. met. in scharfen Gegensatz zu den Modis, auf die er erst später ausgedehnt wurde. Er kam gleichsam von oben, der Zeitbegriff aber von unten, und diese gegenüberliegende Stellung beider erzeugte den gegenseitigen Ausschluss Ausserdem würde ja unser Philosoph seine vielgerühmte intuitive Erkenntnis völlig verleugnen, wollte er seine ersten und höchsten Begriffe auf empirischem Wege ableiten.

S. 38. [5]) Der Standpunkt einer durchaus persönlichen Existenz unseres Geistes in der Ewigkeit ist von Th. Camener in seinem Werke „Die Lehre Spinozas" S. 121 ff vertreten und durch folgende Argumente gestützt worden: 1 Durch das Moment der idea mentis, des persönlichen Bewusstseins, welches der Geist von sich habe, nicht nur sofern er sterblich, sondern auch sofern er ewig sei; 2. durch den Umstand, dass er die Idee des Wesens seines Körpers, eines Individuums, sei, daher müsse er selbst ein Individuum sein; 3. durch Stellen aus der Ethik, in denen ein Selbstbewusstsein des Geistesg elehrt werde (V 30, 31 Schol, 39 Schol.); 4 (S. 291) dadurch, dass der ewige Geist, indem er von intellektueller Liebe zur Gottheit erfüllt ist, die Idee derselben vor Augen hat und sich selbst als ihre notwendige Wirkung auffasst.

Nehmen wir nun zu diesen Beweisen kurz Stellung, so werden wir es an dem ersten für richtig und erwiesen finden, dass unser ewiger Geist ein Selbstbewusstsein besitze. Damit ist aber noch immer nicht ein persönliches gesetzt, d. h. gesagt, dass er sich als individuelles Wesen denke. Auch die Gottheit wird, indem sie eine Idee ihres Wesens und alles dessen hat, was aus demselben notwendig folgt (II 3), zugleich ein Bewusstsein ihres eigenen Denkens besitzen, deshalb ist ihr aber noch keine Persönlichkeit beizulegen. Eine solche, in Beziehung auf den ewigen Geist, wird auch von den angeführten Beweisstellen (II 43 Dem , V 23 Dem.) nicht gefordert.

Dagegen erinnere man sich, dass die Idee des Geistes mit dem Geiste vereinigt sei (II 21), dass sie beide ebendasselbe Ding seien (II 21 Schol.). Demnach wird die Beschaffenheit unseres Selbstbewusstseins sich genau nach unserem Denkinhalte richten. Die Imagation also, das Vermögen der einzelnen, besonderen Ideen, wird ein durchaus persönliches, das reine Denken aber, unser ewiger Teil, welcher allgemeine Begriffe enthält, nur ein Bewusstsein seiner selbst als allgemeines Wesen haben, welches eben unpersönlich ist.

Thut so dieser Teil gerade das Gegenteil dessen dar, was eigentlich hätte bewiesen werden sollen, so ist auch der zweite Beweis hinfällig. Dieser, vom Parallelismus der Attribute und der in ihnen befindlichen Modi ausgehend, giebt dem ewigen Geiste ein individuelles Dasein, weil sein Körper ein Individuum ist. Unsere ewige Seele entspricht aber nicht dem Körper, sondern dem Wesen des Körpers, und dass dieses ein Individuum sei, ist damit noch nicht gesagt, vielmehr nach unseren Erörterungen (S. 34) zu verneinen.

Die aber als dritter Beweisgrund genannten Bemerkungen Spinozas besagen nicht, dass die denkende Seele im ewigen Leben nur ein Bewusstsein ihrer selbst habe, sondern stellen sie gerade als zugleich in Gott befindlich dar, wollen also direkt darauf hindeuten, dass sie nicht unter dem Gesichtspunkte des Vergänglichen und somit wie die Ideen der Imagination als Einzelmodus aufzufassen sei, sondern teilnehme an Gottes unendlichem Wesen und in seiner Allgemeinheit sich verliere. Das ist die Grundtendenz jener Aeusserungen, das persönliche Moment aber, welches in ihnen liegt, ist nur durch eine Inkonsequenz Spinozas selbst hineingekommen.

Derselbe Gedanke geht noch viel dentlicher hervor aus dem, was der vierte Beweis enthält. Denn auch hier durchdringt uns nicht die intellektuelle Liebe, insofern die Idee unserer selbst, sondern insofern die Idee Gottes und seines unendlichen Wesens in uns lebt, und da die Natur des Geistes in der Idee besteht (II 11), diese aber hier eine allgemeine ist, so ist dem Schlusse gar nicht auszuweichen, dass auch unsere Seele als ewige den Charakter der Allgemeinheit erhalte. Nur eine schwache Abweichung von dieser Anschauung bedeutet es, wenn Spinoza hinzufügt, dass der Mensch auch sich selbst als Wirkung der Idee Gottes empfindet. Diese aber liegt bereits im Wesen des intuitiven Denkens (S. 35_2). So scheinen die Darlegungen Camerers nicht nur seine Ansicht nicht zu beweisen, sondern vielmehr die entgegengesetzte zu bestätigen.

Die persönliche Existenz unseres Geistes in der Ewigkeit wird übrigens auch von Zeller verworfen, welcher sagt: „Er [Spinoza] entzieht mit dem Wunder, mit der Persönlichkeit Gottes, und mit der persönlichen Fortdauer nach dem Tode der herrschenden Denkweise ihren ganzen Boden“ (Gesch. d Deutsch Philos. S. 63); und ferner von J. E. Erdmann mit der Bemerkung abgelehnt: „Wer in den letzten Worten eine persönliche Fortdauer findet, möge nicht vergessen, dass..... ihm Selbstheit nur Figmente der Imagation sind, die er doch gewiss nicht verewigen will, endlich, dass er Religion und Seligkeit nur in der selbstvergessenen Hingabe bestehen lässt, durch die der Mensch ein Werkzeug Gottes wird, das, unbrauchbar geworden, weggeworfen und durch ein anderes ersetzt wird. In einem solchen dauern die Ideen fort, die meinen Geist constituiert hatten“ (Gesch. der neueren Philos. Bd. II 3. Aufl. S. 74).

๑๕๑๕

3 2044 020 486 213

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE JUN 16 '34

DUE DEC 21 '35

WIDENER

MAY 0 3 1997

BOOK DUE

WIDENER

MAY 6 1997

CANCELLED